التَّفكِيرُ البَيَانِيُّ عِندَ العَرَبِ

قِراءةٌ تداوُلِيَّة

تأليف

الدكتور عامر خليل الجرّاح

SENABEL®

دار سنابل

التفكير البياني عند العرب

قراءة تداولية

التفكير البياني عند العرب؛ قراءة تداولية
تأليف: الدكتور عامر خليل الجرَّاح
الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م
قياس القطع: ١٧ × ٢٤
الرقم التسلسلي: ISBN: 978- 605- 81117- 5- 2



دار سنابل للتحقيق والطباعة والنشر
تركيا ـ اسطنبول ـ الفاتح ـ شارع فوزي باشا
جانب البريد التركي ـ الشارع العام ـ بناء (١١) مكتب (٨).
Akşemsettin Mahallesi, Fevzi Paşa Cd.
No:١١,٨ - ٣٤٠٨٠ Fatih/İstanbul
هاتف:٢٥٢٣٥٦٥٤ (٠٠٩٠٢١)
جوال:٣٥٠٥٣١٦٥ (٠٠٩٠٥٥)
البريد الإلكتروني:snabldar@gmail.com

BASKI
Step Ajans Matbaacılık Ltd Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No. 11
Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212. 446 88 46
Matbaa Sertifika No: 12266

التفكير البياني عند العرب

قراءة تداولية

الدكتور عامر خليل الجراح






إهداء

إلى العقول الكبيرة التي نَهَدتْ بالفكر

وأشرفتْ سحائبَ على الأرض اليباب

فخلّفتْ مُثمِراتٍ في صفحاتِ تاريخٍ تداولتْ عليه القفارُ المحلاتُ

وأبدعتْ في ظلِّ ثقافةِ الركْمِ والتكرير...







فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
• **المقدّمة**	٩- ١٥
• **المداخل**	١٩- ٦١
ـ مفهوم البيان العربيّ	١٩
ـ نشأة الدرس التداوليّ وعلاقته باللسانيات	٢٨
o مراحل نشأة التداوليّة	٢٨
o علاقة التداوليّة باللسانيّات	٤٣
ـ مفهوم التداوليّة وصلتها بالبيان	٥٥
• **الفصل الأوّل: البيان وقواعد المحادثة التداوليّة**	٦٥- ١٢٦
ـ المبحث الأوّل: النصوص البيانيّة التي تناولت قواعد المحادثة في التراث	٧١
ـ المبحث الثاني: اتّكاء البلاغة على قاعدتي الوضوح (البيان) والتحسين (البديع)	٩٢
ـ المبحث الثالث: الإضافات البيانيّة على الأصول والقواعد التداوليّة	١٠٧
• **الفصل الثاني: البيان والاستعمال التداوليّ**	١٢٩- ١٨٨
ـ المبحث الأوّل: الاستعمال وأثره في تقسيم الكلام عند البيانيّين العرب	١٣٣
ـ المبحث الثاني: الاستعمال وعلم النحو	١٤٣
ـ المبحث الثالث: الاستعمال والعُرف الأسلوبيّ والدلاليّ	١٥٤
ـ المبحث الرابع: الاستعمال والبلاغة	١٧٥

الموضوع | الصفحة

• **الفصل الثالث: البيان والإحالة التداوليّة** ١٩١- ٢٤٨
- توطئة: في بيان وضع الإحالة بين القرآن والشعر ١٩٥
- المبحث الأوّل: الإحالة في خطاب الجنّة والنار في القرآن الكريم ١٩٧
- المبحث الثاني: الإحالة في الشعر بين التقصير في المعاني وصحّتها ٢٠١
- المبحث الثالث: الإحالة والموقف من المبالغة والغلوّ ٢١٧
- المبحث الرابع: تجليات الإحالة التداوليّة عند حازم القرطاجنّيّ ٢٣٧
• **الخاتمة** ٢٥١- ٢٦٠
• **المصادر والمراجع** ٢٦٣- ٢٧١

❊ ❊ ❊




المقدّمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، اللَّهُمَّ بك نستعين، وبك نستبين، ونستهديك في كلّ حين.

إنّ أزمة الفكر العربيّ هي أزمة منهجية، فالعلوم والمعارف عندنا بلغت حدّ التخمة، وغدا للموروث ﴿مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ﴾. غير أنّ أغلب الدارسين، في العصر الحديث، ولا سيّما دارسي العلوم الإنسانية= ما استطاعوا أنّ يستوعبوا هذا التراث الضخم، فتفرّقوا بين ماسح لمصباح التراث؛ يظنّ أنّ المارد سيخرج له ويحقّق له ما يريد، وبين متّشح بزيّ الغرب؛ يظنّ نفسه قد بلغ ذروة الحضارة، إنّ التقليد الأعمى في كلتا الحالين؛ أعني تقليد التراث بلا إضافة جوهرية أو مراعاة المنهجية، أو تقليد الغرب بلا مقاربة روح التراث أو روح اللغة العربية والثقافة العربية أو مراعاة المادّة = أمر لا يمتّ للفكر والتطوّر بصلة، فلا بدّ من التوفيق بين المادّة والمنهجية، وإلّا خرج المولود خديجًا أو مسخًا.

وما كان أسوأ ممّن وقف على تراثه المتراكم يبحث فيه فيزيده ركمًا على ركم، وأسوأ منه ذاك الذي إذا مرّ بفكرة أجنبية ترجمها عن الغرب طار فرحًا أن قاربت شيئًا من التراث، فقال: هذه عندنا، ألم يقل فلان: كذا وكذا. فليت

شعري، لمَ لم يكن هو صاحب فكرة، ولمَ لم يبنِ لنفسه منهجية يُجري عليها مادّة درسه؟! على أنّ بين هذا وذاك من قد يفيد من منهجيات الغرب فيقرأ وفقها مادّة تراثه، فالموروث الضخم الذي خلّفه لنا أجدادنا، والذي انبنت عليه هويتنا وثقافتنا، والذي نعتزّ به ونفخر = موروث فيه من الأبعاد والتوجّهات ما لا يمكن الجزم بحصره، غير أنه ينتظر من يقلّم أظفاره، ويلمّ شعثه، وذلك يتحقّق باعتماد المنهجيات، ولنا ذلك بأن نبدع في إيجادها، ولا بأس إن استقيناها من غيرنا على أن نحوّل فيها لتتماشى مع طبيعة ثقافتنا ومادّتها، وأفضل من ذلك أن نقتدح زناد فكرنا باستيعاب تلك المنهجيات الغربية فنبني لأنفسنا مناهج خاصّة، والأفضل من ذلك كلّه أن نستوحي من قراءة مادّة تراثنا ونقدها ووعيها مناهج جديدة تنتظم في سلكها جواهر التراث التي ثُقبَت، وخرائده التي لم تُثقَب، بيد أننا ههنا رأينا أن نفيد من منهجية الدراسات الحديثة؛ نقصد بذلك التداولية Pragmatics التي فتنت الدارسين في الآونة الأخيرة، وما زالت، فنسلّط الضوء على جوانب مهمّة من تراثنا البيانيّ نحسب أنه لم يلتفت إليها المتأخّرون والمحدثون من الدارسين العرب على نحو مقصود؛ إذ توجّهت اهتماماتهم صوب الجانب الفنّيّ الجماليّ للنصوص والظواهر الفنّيّة البيانية دون الجانب النفعيّ التداوليّ، ونشير إلى أنّ نفعيتها تكمن في جمالياتها.

إن القراءة الفاحصة لنصوص الدارسين المتقدّمين تكشف لنا كثيرًا من الأسس والشواهد التي تبدو لنا ذات طابع تداوليّ عمدنا إلى أن نوردها من غير أن نُخضع تلك النصوص لعملية استلاب أو أن نلوي أعناقها فنقوّلها ما

لم تقله. أردنا أن نعتمد منهجية جديدة في النقد والدرس والقراءة، وذلك بأن نجمع الفِكَر (البيانيّة) المتشاكلة في مفهومات (تداولية إخباريّة) موحّدة، نتغيّى منها تسليط الضوء على الجانب التواصليّ الإخباريّ التداوليّ للبيان العربيّ ـ سنبيّن لاحقًا أنّ للتداولية وظائف إخبارية وأخرى تأثيرية ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقصد إلى تدعيم المفهومات التداولية بشواهد من التراث البيانيّ وتأصيلها، مع الإشارة إلى أثر ذلك كلّه في تثمين جهود الدارسين القدماء وبيان نشاطهم العلميّ المتعلّق ببيان النكت أو الإشارات (التداولية) التي أوردوها في سياقات بيانية منذ قرون سبقت الدراسات التداولية الحديثة، غير أنهم لم يهدفوا بذلك إلى بناء نظرية أو منهج أو علم كما هو معروف اليوم. فكيف ارتبط مفهوم البيان العربيّ بالتداولية، وما التداولية التي نبتغي قراءة البيان العربيّ من خلالها؟

لنا أنّ نبدأ رأسًا ببيان نقطة ارتكاز هذه الدراسة وانطلاقها؛ إنها التقاء الجانب التواصلي الإخباريّ للتداولية مع الجانب البيانيّ الإبلاغيّ عند العرب؛ إن ما يفسّر ذلك الالتقاء هو أنّ الثقافة العربية القديمة بعامّة، وثقافة ما قبل الاختلاط بالثقافات الأعجمية بخاصّة كانت ذات طابع بيانيّ، وهي ذات طابع برهانيّ وتأثيريّ وجماليّ بما هي بيانيّة، بل إنها أشدّ بيانًا بما هي أشدّ تأثيرًا، ولا نرى موجبًا للدخول في تفاصيل الخلاف في ماهية الثقافة أو الفكر أو العقل عند العرب على نحو ما وجدنا عند الجابري أو أركون أو طرابيشي أو طه عبد الرحمن، فنترك التراث العربيّ يتكلّم على نفسه في هذا الكتاب في تحديد ماهية

البيان تداوليًّا وبلاغيًّا ونقديًّا ولغويًّا، ولنا كتاب آخر بعنوان (الإجراءات التداولية التأثيرية في التراث البلاغي العربيّ بين التأويل والحِجاج والإنجاز) خصّصناه للحديث عن الجانب التأثيري للمدوّنة البيانيّة التراثيّة، فالبيان والتأثير بإجراءاته التأويليّة والإقناعيّة والإنجازيّة التي تهدف إلى البيان = يمثّلان الوظائف العامّة للتداولية، والبحث عنهما في النصوص التراثية يكشف عن طبيعة الثقافة والتفكير عند العرب، وكان منطلقنا في ذلك التحديد والبحث هو أننا رأينا أنّ **التداولية هي علم يدرس اللغة في الاستعمال بالتركيز على وظائفها الإخبارية (البيانيّة) والتأثيريّة (التأويليّة والحِجاجيّة والإنجازيّة).**

إنّ دلالة البيان على الفهم والإفهام (الإخبار التداوليّ)، تحيلنا إلى ما كان قد طرحه الجاحظ في مشروعه (البيان والتبيين) في أغلب أبوابه من حديث عن البيان، وهو كذلك مفاد ما كان يُعرف في تراثنا النقديّ والبلاغيّ بالالتزام بعمود الشعر الذي يهدف إلى تحقيق البيان، فالأبعاد الإخبارية التي تركّز على البيان تتجلّى في الالتزام بقوانين العمود من مناسبة ومقاربة ودِقّة وصِحّة، وهو ما تبنّاه أصحاب مدرسة الطبع، وفي المقابل هناك الأبعاد التأثيرية التي تنتهي إلى البيان كذلك والتي تتجلّى في الخروج عن العمود، وهذا مذهب أصحاب مدرسة البديع. إن ذلك في الحقيقة يضعنا أمام أدبين متمايزين من منظور التلقّي والتأويل: أدب الطبع الواضح القريب، وأدب البديع الذي يتأسّس على المبالغة، مع الإشارة إلى أن التمايز بينهما يرجع من منظور الإنشاء والإبداع

إلى أساس لغويّ هو التماس الشاهد والاحتجاج للّغة وقياسها، وأساس أصوليّ يتمثّل في فهم ما تشابه من القرآن الكريم، كما يرجع من منظور وجودي إلى اختلاف ثقافتين وحضارتين: ثقافة عربية صرف، وأخرى أثّرت فيها الثقافات الأجنبية.

تقف التداولية على العلاقات التي تربط المتخاطبين بالعلامات، وتهتمّ بالعلاقة التي توحّد المتكلم والمتلقّي، العلاقة التي نستطيع أن نجملها بالسياق وبكل ما من شأنه أن يحقّق التواصل والفهم. وإلى جانب المتكلم والمتلقي نذكر (الموقف الكلاميّ) بوصفه عاملًا رئيسًا ينسرب معهما في تحقيق عملية البيان، ونرى أنّ للبيان قوانينَ وآليات وشروطًا تظهر في أشكال مختلفة لا يهمّنا من بينها إلاّ ما نحن بصدد الكلام عليه، ألا وهو الآليات والشروط ذات الأبعاد التداوليّة الإخباريّة، كقواعد المحادثة (نظرية الملاءمة) التي تنظّم عملية التخاطب، وشرط الاستعمال الذي يؤمّن التفاهم بين المتخاطبين، وصدق الإحالات الذي يقرّب الخطاب من الأفهام، فمراعاة القواعد والأخذ بالاستعمال وتحرّي دقّة الإحالة هي إجراءات تداولية تنتهي إلى تحقيق البيان من الناحية التداوليّة، وتحديده وكشف معالمه وأبعاده من الناحية البلاغيّة والنقديّة، فنحاول أن نبرز أصولًا لتلك الآليات والشروط والإجراءات في تراثنا البيانيّ، بغية بناء نظرية في البيان العربيّ، ومن ثَمّ تأمين مدخل لنظرية تداولية تقوم على أسس بيانية، أو بناء بلاغة جديدة تستند إلى أسس تداولية، نستطيع أن نسمّيها النظرية البيانية. ونروم من ذلك أن نؤصّل لتداولية عربية حديثة؛



عمادها البيان من جهة، ونؤطّر الدرس البيانيّ التراثيّ، ونرسم له نهجًا جديدًا يقوم على رصد الفِكَر والشواهد ممّا يتعلّق بظواهر الخطاب (التداولية) ذات البعد التواصليّ الإخباريّ المعرفيّ (البيانيّ) من جهة أخرى، وفي هذه السبيل رأينا أن تكون خطّة هذه الدراسة في مداخل، وثلاثة فصول.

أمّا **المداخل** فنحدّد فيها:

- مفهوم البيان العربيّ الذي نهدف إلى الكشف عنه من طريق الدرس التداوليّ.
- نشأة التداولية من خلال الكشف عن علاقتها باللسانيات مع ذكر أشكالها اللسانية.
- مفهوم التدوالية وأبعادها، ولاسيما الإخبارية، وصلتها بالبيان العربيّ.

وأمّا **الفصول** الثلاثة، فهي كالآتي:

- الفصل الأول: البيان وقواعد المحادثة؛ نذكر فيه أبرز قواعد المحادثة التداولية بحسب النصوص التراثيّة البيانيّة كالملاءمة والمناسبة وغيرها، ثمّ نبيّن ابتناء البلاغة العربية على قاعدتي التحسين (البديع) والوضوح (البيان)، ثمّ نذكر الإضافات التي نرى أن التداوليين غفلوا عنها فيما يتعلّق بتلك القواعد.
- الفصل الثاني: البيان والاستعمال، نبيّن أثره في تحقيق الإفهام، وفي تقسيم الكلام عند البيانيين العرب، ونبيّن أن أثره يتجلّى في علاقته بالنحو وبالعُرف الدلاليّ والأسلوبيّ وبالبلاغة.

• الفصل الثالث: البيان والإحالة التداولية, نبدأ فيه بتوطئة نشرح فيها وضع الإحالة بين القرآن الكريم والشعر، ثم نتحدّث عن الإحالة في خطاب الجنة والنار في القرآن الكريم، ثم نميّز التقصير عن المعاني من صحتها، ثم نتكلّم على الإحالة من خلال بيان الموقف من الغلو والمبالغة، ونختم هذا الفصل بالحديث عن الإحالة عند حازم القرطاجنّي؛ إذ هي ظاهرة عنده، وإذ ذكرها في غير مكان من كتابه (المنهاج).

واللهَ أسأل أن يتقبّلَ منّا هذا العملَ، وأن ينفعَ به.

تركيا ـ ماردين

غرّة ذي القعدة ١٤٤٠

الموافق: ٢٠١٩/٧/٤




مداخل

في البيان والتداولية




المداخل

نتكلّم في هذه المداخل النظريّة على مفهوم البيان في التراث العربيّ، ثم ننتقل للحديث عن مفهوم التداولية بما هي علم يدرس في أحد جوانبه النصوص ذات الأبعاد الإخبارية التي تفضي إلى شرح مفهوم البيان عند العرب القدماء.

المبحث الأوّل

مفهوم البيان العربيّ

بات من التعسّف الركون إلى بساطة ما تقوله الكلمة، ولا سيّما في ظلّ الانفتاح الذي أحدثته الدراسات التداولية والتأمّلات الناتجة عنها، فكلمة (البيان) ذات أبعاد وجودية نستقيها من القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢-٣-٤]، فاقترن ذكر البيان بخلق الإنسان وتعليم القرآن، والاقتران يشي بوجود دلالة وجودية، أمّا دلالته التكوينيّة فتظهر بذكر جهته؛ أي الإنسان، وبذكر مادّته، وهي القرآن، والبيان ذو أبعاد فكريّة وثقافية ارتبط بوِجدان الأمّة، كما ارتبط بوُجدانها. لقد بدأ الوعي المنهجي بمكانة البيان في الثقافة العربية على نحو واضح في الأفكار التي طرحها الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين)، وليس بأدلّ على ذلك من اختياره

إيّاه عنوانًا للكتاب، لقد كان البيان الأصل الذي يؤطّر اشتغالات النقّاد والبلاغيّين واللغويّين الذوقيّة والمعرفيّة في مقارباتهم النصوص المختلفة التي يتسنّمها النصّ القرآنيّ، وكان لقوانينهم النقدية والبلاغية التي تأثّروا فيها بالدراسات اللغوية = النصيب الأوفر في التعبير عن الثقافة البيانية[١]، ونشير هنا تحديدًا إلى مدرسة الطبع وعمود الشعر.

والحقّ أن مصطلح (البيان) في الفكر البلاغيّ العربيّ يحمل، برأينا، ثلاثة معان رئيسة: أولها معنى الإفصاح (الفصاحة) الذي يرتبط بإظهار المعنى وبالإفهام، وهو بهذا المعنى أكثر ما يتجلّى عند الجاحظ وذلك في أبرز معانيه[٢]، خلافًا لما رآه محمّد العمريّ من أن المعنى أو الوظيفة التأثيرية هي الطاغية على الوظائف الأخرى الإخبارية والحجاجية عنده[٣]؛ ذلك أن البيان عند الجاحظ على معان متعددة[٤] ويُرجِع حمّادي صمّود العناية بهذا المعنى للبيان، أي: الإفصاح، إلى «إحلال المبحث البلاغيّ محلّ الوسيلة للوصول إلى مقاصد الرسالة الدينية»[٥]، بل إنّ أحمد مطلوب رأى أن فهم القرآن كان أهمّ الأهداف التي دفعت العرب إلى البحث في البلاغة والتأليف فيها[٦]، ويمثّل معنى

---

(١) يُنظر: أثر الفكرين: النقديّ والإعجازيّ في نشأة البلاغة، ٦١٧.

(٢) يُنظر: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، ص ١٩٤، ويُنظر تحديدًا: الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، ١/٧٥-٧٦.

(٣) يُنظر: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص ٢١٢-٢١٣.

(٤) يُنظر: صمّود، حمّادي: التفكير البلاغي عند العرب، ص ١٦٣-١٦٤-١٦٥-١٦٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٦) يُنظر: البحث البلاغي عند العرب، ص ٢١.



الإفصاح اتجاهات مدرسة الطبع وقوانينها، وثاني المعاني التي يحملها البيان هو معنى الإبلاغ (البلاغة) الذي يتجاوز مجرد الإفهام إلى التحسين والتأثير، وهو بهذا المعنى يرتبط بالبلاغة (الشعرية) من جهة أن «غايتها مدّ الـمُستعمِل بما تعتبره أنه أنجع طريقة في بلوغ المقاصد [وإبلاغها]»(١)، وهذا المعنى أكثر ما نراه عند عبد القاهر الجرجانيّ(٢) بخاصّة، وعند أنصار مدرسة البديع بعامّة. ومن اللافت أن الحدود بين المعنيين السابقين لا تبدو جليّة نظرًا لتداخلهما. بيد أن الفصل بين معاني البيان تلك يغدو واضحًا إذا ما نُظر إلى أن دراسة البيان في معناه الأول لا تعدّ غايةً، إنما هي وسيلة لغيره، وفي المعنى الثاني يمثّل البيان غايةً، فالبيان بمعناه الأول «يهتمّ بالغايات لا بالوسائل، ويتحدّد بالوظيفة لا بالبنية أو الشكل»(٣)، والمعنى الثاني خلافه وأمر آخر أنّ البيان بمعنى الإفصاح كان يمثّل الطابع الحقيقي للثقافة العربية الصِّرْف، في حين أن المعنى الآخر؛ أي الإبلاغ مثّل الثقافة العربية المتأثرة بالثقافات الوافدة؛ إنه الفرق ذاته بين مدرسة الطبع والبديع، والثقافة العربية الصرف، والثقافة الهجينة(٤).

وأمّا ثالث المعاني وآخرها فما استقرّ في (مفتاح العلوم) للسكاكي من تقسيم البلاغة إلى ثلاثة علوم: المعاني، والبيان، والبديع، فعدّت البيان علمًا يُعرّف بأنه

---

(١) صمّود، حمّادي: التفكير البلاغي عند العرب، ص ٤٧.

(٢) يُنظر: الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٥- وما بعدها.

(٣) يُنظر: صمّود، حمّادي: التفكير البلاغيّ عند العرب، ص ١٦٢.

(٤) للاستزادة يُنظر: دراستنا كتاب (جمهرة البلاغة) للفراهيّ.



«معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة»[١]. إنه معنى ذو طابع معرفـيّ مقنّن يشابه في نقلته تلك النقلة التي كانت للبلاغة الغربية من البلاغة الكلاسيكية التي تُعنى بالتأثير إلى بلاغة الحِجاج أو ما عُرف بالبلاغة الجديدة، ونشير إلى أن تلك النقلة التي تعرّضت لها البلاغة الغربية والتي تشابه الانتقال الخاصّ للبيان من الدلالة على الفصاحة والبلاغة في مراحل ما قبل نشأة البلاغة إلى الدلالة على فنّ التصوير في البلاغة السكّاكيّة القارّة = هي نقلة تخالف النقلة العامّة للبلاغة العربيّة والبيان العربيّ من الحِجاج في البيان الإفصاحيّ إلى التأثير في البيان الإبلاغيّ، والحقّ أن المعنى الثالث والأخير للبيان هو ما نلمسه في الكتابات التي وُسمت بميسم المنطق والفلسفة كما هو الحال عند السكّاكيّ (٦٢٦هـ) وتابعيه، ونبيّن أن المعنيين الأخيرين للبيان متداخلان كذلك؛ إلاّ أننا فصلنا بينهما فصلًا مردّه إلى عوامل منهجية تتعلّق باستقرار علم البيان واتّضاح مباحثه، هذا فضلًا على العوامل التاريخية، ونرى أن الكشف عن ذلك التداخل بين المعاني الثلاثة من شأنه أنّ يقدّم البيان بوصفه مفهومًا موسّعًا يشتمل على جميع المعاني السابقة (الفصاحة والبلاغة والتصوير والإقناع)؛ ونشير إلى أن عليًّا الجندي رأى أن البيان يُطلق على معنيين: أولهما يتأسّس على ضمَّ المعنيين الأولين اللَّذَيْن أشرنا إليهما آنفًا، ويدلّ، بذلك، على معنى واسع يشتمل على فنون البلاغة الثلاثة، وهو ما ذكره ابن الأثير[٢]، والآخر يتمثّل في

(١) السكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ص ٢٤٩.

(٢) يُنظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ٣٧/١.



المعنى الأخير، فيدلّ على معنى علميّ ضيّق ينحصر في فنّ البيان[١]. فالبيان في معانيه الثلاثة يدلّ على الوضوح (الإفصاح والإقناع) والتحسين (الإبلاغ والتأثير). إنه بذلك يقارب مفهوم التداولية.

خلص بدوي طبانه إلى أن الأصل في إطلاق مصطلح البيان عند العرب قديمًا هو الدلالة على معنى الاقتدار على الكشف والإبانة عن المعاني والخواطر الكامنة في النفس، فهي تقابل العِيّ والحَصَر والعجز عن الإفصاح[٢]، وذلك ما تحدّث عنه الجاحظ؛ إذ قال: «والعتّابيّ حين زعم أن كلّ من أفهمك حاجته فهو بليغ، فلم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولّدين والبلديين قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، إنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه... فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللُّكْنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب، كلّه سواء، وكلّه بيانًا. وكيف يكون ذلك كلّه بيانًا، ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام، لما عرفه. ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا. وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلّون على معاني هؤلاء بكلامهم كما لا يعرفون رطانة الروميّ والصقلبيّ، وإن كان هذا الاسم إنما يستحقّونه بأنّا نفهم عنهم كثيرًا من حوائجهم. فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيرًا من حاجاته، ونفهم بضُغاء

---

(١) يُنظر: فنّ التشبيه (بلاغة، أدب، نقد)، ١/١٧.

(٢) البيان العربّي؛ دراسة فنّيّة تاريخيّة في أصول البلاغة العربيّة، ص ١١.

السِّنَّور كثيرًا من إراداته، وكذلك الكلب، والحمار، والصبي الرضيع. وإنما عنى العتّابيّ: إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»[1]. غير أنّ البيان كان ذا وجه آخر للتعبير غير الخواطر الكامنة في النفس التي تحدّث عنها طبانه، وغير الحاجة والقصد والمعنى التي ذكرها الجاحظ، إذ يحضر البيان عن التعبير عن الواقع بدقّة، في ما يدخل في تقنين الخطاب، وفي مراعاة عرف الاستعمال، أو في ما تكون فيه إحالة الكلام مطابقة للواقع، وهذه الفصول سنفصّل فيها في هذا الكتاب لاحقًا.

إنّ قراءة مفهوم البيان في التراث البلاغيّ لا يمكن أن تثمر من دون ربطها بالتطوّر التاريخي للبلاغة، ومن دون المرور بالمنعطفات التي مرّت بها، فهي تكشف لنا عن نمطين من التفكير والعرض والتحليل في مراحل نشأة البلاغة: النمط الأوّل نمط عربي صِرْف يمثّله أدبيًّا شعراء الفحول إلى منتصف القرن الثاني من الهجرة، وتمثّله نقديًّا وبلاغيًّا مدرسة الطبع وأنصار القديم. أمّا النمط الآخر فيتمثّل في ما يقابل الأوّل؛ نعني مدرسة البديع والشعراء المولّدين الذين تأثّروا بالثقافات الأجنبية. إنّ البيان بمعنى الإفصاح والصوابيّة والدقّة في التعبير عن مكنونات النفس وعن الواقع (الصدق) مع صحّة التأثّر، بمعنى الاهتمام بشرف المعنى والمضمون والمقصد = كان يمثّل روح بلاغة الطبع أو بلاغة الفحول، في حين أنّ البيان بمعنى الإبلاغ وتكلّف البديع والتأثير كان يمثّل جسد بلاغة البديع أو التوليد، إنّ هذا التفريق وفق هذا الفهم هو

---

(١) البيان والتبيين، ١/١٦١-١٦٢.



ما توصّل إليه الفراهي في (جمهرته) من قراءته لأصول البلاغة العربيّة، فبنى مشروعه على بلاغة الطبع، غير أنّه عزا سرّ ذلك التحوّل في مسيرة البلاغة إلى التأثّر بالثقافات الأخرى، ولا سيّما محاكاة أرسطو(١). ونقولها بصيغة أخرى: لقد بدأت البلاغة بالعناية بالتعبير، وانتقلت إلى العناية بالتصوير، أو انتقلت من دائرة الاهتمام بالرؤية إلى مربّع الاهتمام بالتشكيل.

إنّ مشروع الفراهيّ يمثّل قراءة جديدة لبيان الجاحظ في تبنّيه لفكرة فصاحة العرب وتمايزهم وعلوّ شأنهم في البلاغة والبيان، وفي أنّ الاختلاط بالأعاجم سلبهم تلك المزايا وخرج بالبلاغة عن سيرتها الأولى، فهو يرى «أنَّ المطبوعينَ كالـمَلِك المختار تدورُ الصّناعةُ معهم حيثما داروا، والمتصنِّعون كالرَّعيّة يُطيعون قوانينَ الصّناعة»(٢).

لقد كان مشروع الجاحظ في البيان والتبيين مشروعًا قوميًّا مضادًّا للحركة الشعوبية التي كانت تمجّد الفارسية وتُظهر استعلاءها على العرب، فكأنّ البيان والتبيين ردّ على اعتراض الفرس امتلاك العرب ثقافة قبل الإسلام على أقلّ تقدير، والمثال الذي عرضناه من كلام الجاحظ قبل قليل خير شاهد على هذا، غير أنّ ردّة الفعل تلك كانت دقيقة ومدروسة لدى الجاحظ، ونمرّ سريعًا على مشروعه في تحديد مفهوم البيان.

يبيّن الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) مفهوم البيان في قوله: «الدلالة

---

(١) يُنظر: الفراهيّ، عبد الحميد: جمهرة البلاغة، ١٠٤.

(٢) جمهرة البلاغة، ص١٣٢.

الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان الذي سمعت الله ـ عزّ وجلّ ـ يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه؛ بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأنّه مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام»[١]، فالبيان يرتبط بالمعنى اللغويّ الذي هو الإفهام، وبالمعنى التداوليّ الذي هو التواصل والتوصيل، وبالمعنى المقرّر في الذهنيّة العربيّة الصرفة والذي يتمثّل في الوضوح والدقّة في التعبير والصدق.

والبيان عند الجاحظ ذو بعد سيميائي دلاليّ أيضًا لا يخرج عن المعنى الأوّل إلّا بتوضيح أدوات التعبير عنه وتنوّعها؛ يقول: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد، ثم الخطّ، ثم الحال التي تسمى نَصبة. والنَّصبة هي الحال الدالّة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحِلية مخالفة لحِلية أختها»[٢].

---

(١) البيان والتبيين، ١/٧٥-٧٦.

(٢) البيان والتبيين، ٧٦/١. فالبيان يكون باللفظ أي الكلام المفهوم، والخط، وهو الكلام المكتوب، والإشارة وتكون بحركات الجسم كاليد والعين والحاجب وغيرها، وهو ما يُطلق عليه حديثًا اسم لغة الجسد، والعقد هو الحساب والعدّ بعقد الأصابع، والحال أو النصبة تكون بدلالة الجمادات والسواكن والعجماوات بما تترك من أثر في النفس والفكر. يُنظر: المصدر نفسه، ٧٩/١- وما بعدها.



إن مشروع الجاحظ في البيان يعدّ من المشروعات ذات الطابع العربيّ الأصيل الذي تمثله مدرسة الطبع وقوانينها، وهو يسهم في ترسيخ مفهوم الطبيعة العقلية العربية التي تميل إلى الوضوح والمقاربة والمناسبة والصدق، وبالجملة إلى البيان، ونشير ختامًا إلى أننا في قراءتنا التداولية هذه للبيان العربيّ نستهدف النصوص ذات الطابع البيانيّ كالنصوص البلاغية والنقدية والتفسيرية واللغوية والأدبية التي تكشف عن طبيعة التفكير البياني عند العرب.

❊ ❊ ❊



المبحث الثاني
نشأة التداولية وعلاقتها باللسانيات

إنّ الحديث عن التداولية يطول، غير أننا رأينا أن نتكلّم في ما يمهّد لبيان مفهومها على مراحل نشأتها، ثمّ على علاقة التداولية باللسانيات وعلى أشكالها اللسانية.

أوّلًا: مراحل نشأة التداولية:

تعدّ التداولية آخرَ الدروس اللسانية، ومتمّمةً لمستوييها: التركيبي والدلاليّ؛ ذلك بحسب النظرة الأنجلو أمريكية المحدِّدة التي تنظر إليها بوصفها مكوّنًا لسانيًّا مؤطّرًا، في مقابل النظرة الأوروبيّة التي توسّع من أفق التداولية فتسلبها تخومها وحدودها بِعدِّها ذات بعد معرفيّ، فالتداولية الأمريكية لسانية، والأوروبيّة معرفيّة، والكلام على مراحل نشأة التداولية وثيق الصلة بذلك التقسيم، كما أنه يتّصل بتحديد مفهوم التداولية.

مرّت التداولية عبر تاريخها بثلاث مراحل رئيسة هي على الترتيب: المرحلة الفلسفية المنطقية، وهي التي كانت تمثّل مرحلة المخاض للتداولية، ثم تلتها المرحلة اللسانية، والمرحلة المعرفيّة.



أمّا المرحلة الفلسفية فإنّ إسهامها في نشأة التداولية تجسّد في الفلسفة البراكماتية أو النفعية أو الذرائعية عند كانط Kant (١٧٢٤-١٨٠٤)، الذي أثّر في أفكار بيرس C.S.Pierce (١٨٣٩-١٩١٤) في فلسفته النفعيّة قبل أن تتطوّر إلى السيميائيّة، كما تتجلّى في الفلسفة التحليلية، ثُمّ انتقلت التداولية بفضل بيرس والفلاسفة التحليليين إلى مجال اللسانيات.

لم تكن جهود بيرس المؤسِّسة للتداولية مقتصرةً على الجانب المنطقيّ التجريبي فحسب، بل إننا نجد لجهوده السيميائية الأثر الأكبر في نشأتها، وفي تطورها اللسانيّ، متأثرًا في كل ذلك بكانط، مؤكدًا أن وضع العلامة موّجه نحو الفعل. إننا نتحدّث ههنا، وبحسب بيرس، عن «أن الفكر والعلامة غير منفصلين، فلا توجد علامة في ذاتها، ولكن كل شيء يمكن أن يتحوّل إلى علامة، بل إن الفكر في ذاته يُعدّ علامةً يمكن أن يؤوّلها الآخر؛ ولذا فإن بيرس يواصل تيارًا فلسفيًّا وُسم بكونه «اسميًّا» Nominalisme وقد تكرّس منذ الحقبة اليونانية»[١]. فحين تبينّ في المنطق التجريبّي عدم وجود حقيقة مطلقة، وكان التلفّت نحو الاعتقادات والافتراضات، وتبيّن أن حل الإشكالات الفلسفية يبدأ من اللغة أو لنقل: من معرفة كيفية عمل الدلالة= اتّجه الفلاسفة نحو التسليم بنسبية الحقائق، ونحو الاهتمام باللغة والدلالة، كما هو شأن بيرس في مبدئه التوليد الدلاليّ (Sémiosis) الذي يُعرف بأنه سيرورة غير قابلة للانكفاء على نفسها، تقوم على ثلاثة أقطاب: (الممثِّل/

---

(١) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٣٩.

الاسـم)، وهـو الدالّ، (الممثَّل/ المسـمّى/ الموضـوع)، وهو المدلـول، و(المؤوِّل/ المرجع). ثم ضبطَ بيرس فاعليةَ هذا المبدأ، مستندًا إلى كانط، بثنائية النمط Type، والـورود Token. فالنمـط هو الكيان المثاليّ الذي يوقف فيه على المعنى الحـرفيّ، والـورود هو الاسـتعمال الملموس للنمط في السـياق، فـأيُّ ملفوظ يمكـن أن يكون حقيقةً بما هو نمط، وفي الوقت ذاته يمكـن أن يكون كاذبًـا بالنسـبة إلى المرجع عندما يكـون ورودًا[1]. وبذلك اسـتطاع بيرس معالجـة الفِكَـر والوقائع من خلال معالجـة الملفوظـات، فأدخل مفهومات تقع في صلب التداولية جعلت منه مؤسّسًـا مباشرًا لها كالسياق والاستعمال والتواصل وغيرها.

أما الفلسفة التحليلية فتُعنى بتحليل اللغة (العادية) التي تقابل اللغة العلمية الصورية، لا اللغة الفنية التي تندرج تحتها أصلًا. ويرى صلاح إسماعيل عبد الحق أن إمام الفلسفة التحليلية هو جورج مور G.Moore في مقاله «تفنيد المثالية» الذي نُشر سنة ١٩٠٣، والذي ثار فيه ضدّ المثالية الهيكلية والمثالية الجديدة، ورأى أن حلّ كثير من المشكلات الفلسفية كامن في فحص منطق التعبيرات اللغوية العادية المستعملة في مناقشة تلك المشكلات[2]. على أن مسعود صحراوي يرى أنها «نشأت بمفهومها العلمي الصارم... في العقد الثاني من القرن العشرين في فيينا بالنمسا مِن قِبَل الفيلسوف الألماني كوتلوب

---

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٤١-٤٢.

(٢) يُنظر: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص٧.



فريجه G.Frege (١٨٤٨-١٩٢٥) في كتابه «أسس علم الحساب»»[١]. وتتمثّل أهمّ إنجازات فريجه في تمييزات عدّة، منها تمييزه اللغة العادية التي تتعدّد معانيها (الورود عند بيرس) من اللغة العلمية أحادية المعنى (النمط عند بيرس)، وتمييزه اسم العلم الذي يشير إلى شيء فرديّ معيّن ولا تجري عليه ألفاظ التسوير[٢] من الاسم المحمول الذي يقوم بوظيفة التصوّر وتجري عليه ألفاظ التسوير، وتمييزه المرجع الذي يمثّل عالـمًا خارجيًّا ويتماسّ مع اللغة من المعنى الذي يمثّل صبغة إعطاء مرجع لتعابير متميّزة؛ ما من شأنه أن يُحدث قطيعةً معرفيةً ومنهجيةً بين الفلسفتين القديمة والحديثة، وكذلك تمييزه المعنى الإدراكيّ (الخبري) من الانفعاليّ (الإنشائي) الذي لا يحمل أهميةً برأيه؛ لأنه لا يدخل في تحديد الحقيقيّ والخاطئ. ولعلّ الإنجاز الأهمّ الذي قدّمه فريجه هو تأثيره الحاسم في نمو الدلالة ووضع حجر الأساس لعلم الدلالة، ومن ورائه التداولية، وذلك من خلال مبدأين: أولهما تصاعد السياقية (بمعنى السياق اللسانيّ الكامل)، وتصاعد الحقيقة المشروطة؛ إذ يقوم معنى الجمل على مفهوم شروط الحقيقة[٣]، وهو ما يعني أن الدلالة تتحدّد بوساطة السياقين: اللسانّي، والمقاميّ.

---

(١) التداولية عند العلماء العرب؛ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، ص ١٨.

(٢) ألفاظ التسوير أو الأسوار هي المحدّدات التي تشير إلى عدد الاسم (كل، بعض، واحد، اثنان...). يُنظر: المرجع نفسه: ١٩.

(٣) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٢٠-٢١. وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٣٠. وصحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ١٨-١٩.

ولا بدّ في سياق الكلام على الفلسفة التحليلية من ذكر إسهامات برتراند رسّل B.Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) الذي واصل أعمال زميله مور في الثورة على المثالية الهيكلية، إلاّ أنه رأى أن اللغة العادية مُلبسة ومُضلّلة ولا تعبّر على نحو دقيق عن مضموناتها، فراح يبحث عن لغة منطقية مثالية[١]، وذلك ما أبعده عن ساحة الفاعلين الحقيقيين في نشأة التداولية، وإن كان «يُعدّ مثالًا ممتازًا للسياق الفلسفيّ والتاريخيّ الذي نضجت في كنفه التداولية»[٢].

ثم يأتي الفيلسوف الإنكليزي فتكنشتاين L.Wittgenstein (١٨٨٩-١٩٥١)، وهو تلميذ رسّل، ليسير على خطاه في فصل اللغة عن الفكر، ثم لا يلبث أن يخالفه؛ فعقب سنة ١٩٣٠ ينتقل فتكنشتاين من تحليل اللغة العلمية إلى تحليل اللغة العادية، ويعيد بذلك وصل العلاقة بين اللغة والفكر بعد أن كانا منفصلين قبل ذلك عنده وعند رسّل[٣]، كما يعيد للتحليل اللغوي إسهامه الفاعل في تأسيس التداولية. ويظهر أنه يخالف رسّل، أيضًا، في بيان وظيفة الفلسفة بما هي تحليل، فيرى أنّ وظيفتها لا تقتصر على السعي إلى توضيح ما نعرفه بالفعل ـ وهذا ما كان يراه مور أيضًا ـ إنما تعمل على إضافة معرفة جديدة أيضًا[٤].

---

(١) يُنظر: عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص ١٠-١١، وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٣٢-٣٣.

(٢) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٣٣.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٣١.

(٤) عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص ١١.



والحقّ أن من أهمّ ما يُحسب لفتكنشتاين أنه أَولى المعنى الانفعاليّ الذي أهمله مور أهميةً كبرى في نظريته (ألعاب اللغة Language-games)؛ ذلك أنه عندما تبنّى فكرة توضيح المعارف بدقّة، وجد أن ذلك لا ينطبق إلاّ على معاني الوقائع والأشياء التي لها وجود في العالم الخارجيّ، ويمكن أن يُحكم عليها بالصدق أو الكذب. أمّا المعاني الانفعالية التي لا وجود لها في العالم الخارجيّ، ولا يمكن أن يُحكم عليها بذلك، كمعاني العبارات التي تعالج مسائل الأخلاق والميتافيزيقا والجمال، والتي تماثل في بعض وجوهها ما يُسمّى في البلاغة العربية (العبارات الإنشائية)، فلا يجري عليها ذلك التوضيح، وإذا كان ذلك كذلك، فهل يصحّ الحكم عليها بأنها خالية من المعنى؟ والجواب يشرحه في نظرية ألعاب اللغة.

تعمد ألعاب اللغة «أساسًا إلى بيان طريقة الاستعمال الفعليّ للّغة، دون العناية بمعنى الكلمات»[١]. بل إننا «حين نتعلم كيف نلعب عددًا من الألعاب اللغوية المتنوعة، نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله»[٢]. فانبثقت عن ذلك نظرية الاستعمال التي تفيد أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة[٣] باعتبار أنّ المعنى الوضعي أو المعجمي مضلّل. لقد انتبه إلى الفرق بين معنى الكلمات المعجمية خارج السياق، وبينها في السياق، ويجب أن نشير إلى

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٢) رسل، برتراند: حكمة الغرب، ج٢، ص ٣١٢.

(٣) يُنظر: عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص ١٣.

أن «الأمر لا يتعلّق فقط باستعمال كلمة في الجملة، بل باستعمال الجمل في المواقف المحسوسة؛ أي مواقف الفعل... فوجهة النظر المعبّر عنها هنا هي وجهة تداولية بالمعنى الواسع للاصطلاح»[(١)]، وههنا أيضًا انتبه فتكنشتاين إلى الفرق بين معاني الكلمات في التراكيب الصامتة (المكتوبة)، وبينها في التراكيب الحيّة (المنطوقة)، إن صحّ التعبير. نستطيع أن نلخّص أعمال فتكنشتاين المؤسِّسة للتداولية في ثلاثة إنجازات؛ هي على الترتيب: تحليل اللغة العادية، ونظرية ألعاب اللغة، ونظرية الاستعمال، على أن تلك الأعمال اتّصفت، خاصّةً فيما يتعلّق بالعبارات الانفعالية وألعاب اللغة، بالعمومية والابتعاد عن النظرية، وهذا ما رآه فلاسفة أكسفورد وسعوا إلى أن يتلافوه، ونتكلّم هنا على أوستين J.Austin (١٩٦٢) وسيرل J.Searle (١٩٦٩) اللّذَيْن تبنّيا تراث فتكنشتاين وطوّراه وأكسباه مكانته الحقيقية من خلال نظرية (الأفعال الكلامية)[(٢)] التي تنظّم

---

(١) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٢٢.

(٢) يعدّ أوستين رائدًا في وضع هذه النظرية، وكان تأثره بفتكنشتاين في هذا المجال واضحًا، غير أنه حاول أن ينتقل بالمفهوم من مستوى الإرسال وعدم الاستقرار إلى مستوى التنظير، وهذا ما أحدث نقلة نوعية في مسيرة التداولية عامةً ونظرية أفعال الكلام خاصّةً. وثمّة من يرى أنه لم يكن يحاول بناء نظرية بالمعنى المفهوم لمصطلح نظرية، إنما كان هدفه دحض المغالطة الوصفية التي ترى أن الوظيفة الفلسفية الوحيدة للّغة هي إنتاج عبارات خبرية صادقة أو كاذبة وأن الجمل تكون ذات معنى فقط إذا عبّرت عن قضايا يمكن التحقّق منها أو تفنيدها. يُنظر: لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق، ص ١٩١. وعلى شهرة دخول هذه النظرية في المجال التداوليّ واعتبارها «نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية»، [صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٤٠.] وشهرة اعتبار أوستين وسيرل المؤسسين الحقيقيين لها، نُفاجأ بأنهما لم يتطرّقا للكلام على النظرية =



العبارات ذات المعاني الانفعالية إلى جانب العبارات الإدراكية (الإخبارية).

تُعدّ نظرية أفعال الكلام من أبرز المفهومات التداولية، وقد «أسهمت إسهامًا معمَّقًا في دراسة ظواهر دلالية وتداولية كانت مهملةً ومهمَّشةً... هذا وقد اكتشف فلاسفة التحليل عدّة ظواهر لغوية من وجهة نظر تداولية ودرسوها، ويتميّز تحليلهم لها بالجدّة والعمق، والظواهر المدروسة كثيرة يتعذّر التعرّض لها في هذا المقام، وأهمّها: الإحالة، والاقتضاء[١]، والاستلزام الحواريّ[٢]، ومفهوم الافتراضات الـقبليّة[٣]، وظاهرة الأفعال الكلامية»[٤]، إننا، إذًا، أمام مفهومات

= بوصفها مفهومًا تداوليًّا. يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٦٠.

(١) يرى ستراوسن 1952 (Strawson) أننا «لا نقول بأن ملفوظًا ما يقتضي غيره، إلّا إذا كانت حقيقة هذا الأخير شرطًا قبليًا لحقيقة الأول... ونفهم بسهولة بأن الاقتضاء يعطي فرصة للإفهام دون تحمّل مسؤولية مقصدية عن المحتوى، وكمية هذا المحتوى القضوي». أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٥٢. والمحتوى القضوي: هو الذي يتمثّل في الدلالة الحرفية أو المعنى القضية الذي يمكن اختزال الملفوظ في جملة بسيطة (مسند ومسند إليه) للتعبير عنه.

(٢) إن أقرب تبسيط نستطيع أن نقدّمه لمفهوم الاستلزام الحواري هو أن نبينّ قربه الشديد من معنى ما يُعرف في البلاغة العربية بـ(أسلوب الحكيم)، وكان عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ) يسمّيه (المغالطة). يُنظر: الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ١٣٨. أمّا مفهوم الاستلزام الحواري، فيقوم على أن «جمل اللغات الطبيعية في بعض المقامات تدلّ على معنى غير محتواها القضوي». صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٣٣.

(٣) «تشكلّ الافتراضات الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهي محتواة ضمن السياقات والبنى التركيبية العامّة». صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٣٠-٣١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤-٢٥.

تداولية مستقرّة أسهمت الفلسفة التحليلية في ترسيخها، ومن ثَمّ أسهمت في ترسيخ التداولية.

أمّا في المرحلة اللسانية فقد تطوّرت طرق معالجة الفِكَر والقضايا بالاستناد إلى معطيات اللغة، فصُوّر الفكر على أنه علامات كما رأينا عند بيرس، وصارت التداوليّة مكوّنًا من مكوّنات اللسانيات إلى جانب المكوّن الدلالي والمكوّن التركيبيّ، وكانت المدرسة الأمريكية مَن تبنّى هذا الطرح، وكانت التداولية داخل اللسانيات قد شهدت تصنيفات عديدة تختلف باختلاف موقع التداولية من الدرس اللسانيّ.

وكان للسيميائيّ موريس W.Morris فضل كبير في منح التداولية بعدها اللسانيّ؛ إذ واصل جهود بيرس وأسهم في تطويرها؛ وذلك بأن استبدل المسمىDesignatum بالمدلول ليتحرّر من الوجود الملموس للمرجع ويوسّع نطاق تحليله ليستغرق كل أفراد الجنس، وأضاف إلى التوليد الدلاليّ مفهوم الدرجة Degré de Sémiosis. فهذه الدرجة تكون ضعيفةً حين لا تقوم العلامة سوى بإثارة انتباه المتقبِّل إلى المرجع، وتكون قويةً عندما تمكّن العلامة المتقبِّل من تمثّل مجموع خصائص الشيء وهو غائب ماديًّا، وتكون وسطى عندما تمكّن العلامة المتقبِّل من تمثّل الشيء بذكر بعض خصائصه.

ولعلّ أهمّ عمل قام به موريس مطوّرًا فِكَر بيرس والدلائلية بعامّة، وموضحًا لمفهوم التداولية وموقعها من الدلائلية هو إحداثه للعلاقات البينية التي تنقسم إلى:



١. العلاقة التركيبية التي تقوم بين العلامات نفسها.

٢. العلاقة الدلالية التي تقوم بين العلامات والأشياء.

٣. العلاقة التداولية التي تقوم بين العلامات والمتخاطبين[١]، فأصبح بذلك المؤسِّس الحقيقيّ للتداولية، بل إنه يعدّ أوّل من وضع تعريفًا لها سنة١٩٣٨ ؛ إذ يرى أنها «جزء من السيميائيّة التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات»[٢].

ولا بدّ من التعريج على ذكر إسهامات حلقة (فيينا)، ونخصّ بالذكر كارناب R.Carnap الذي بدا تأثّره بموريس جليًّا. ومن الجدير ذكره فيما يخصّ أعماله المؤسِّسة للتداولية أنه «أمّن... المراحل الأخيرة للانتقال من الدلائلية إلى التداولية اللسانية»[٣]. ومع ذلك نجد أنّ مسعود صحراوي استبعده عن مجال التداولية بحكم زعامته لتيار الوضعانية المنطقية التي تهتمّ باللغة الصورية المصطنعة بدلًا من اللغة الطبيعية، لأنّه بذلك يُقصي القدرات التواصلية للّغة الطبيعية[٤]، على أنّ له إسهامات لا يمكن تجاهلها، فمن ذلك أنه، بوصفه منطقيًّا، ركّز على التداولية الوصفية، وأنه لم يعترف بوجود تداولية محضة (شكلية)، وأنه جعل التداولية قاعدة كل اللسانيات التي رأى أنها وصفية

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٤٤-٤٥. ويُنظر أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ١٥-١٦.

(٢) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٨. وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٤٥.

(٣) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٤٥.

(٤) يُنظر: التداولية عند العلماء العرب، ص ٢٢.



كذلك؛ إذ ذهب إلى أن النحو الوصفيّ والدلالة يتأسّسان على معارف تداولية؛ وإذ تكلّم على نمطين من الخضوع للسياق: نمط لسانيّ، ومقاميّ يُعدّ أساسًا خلافًا للأول[١].

ونذكر أيضًا بارهييل Y.Bar Hillel، من حلقة فيينا كذلك والذي كانت له نظرة مخالفة تمامًا لسابقه؛ إذ رأى «أن الوقت حان لتطبيق معالجة دقيقة على اللغات الطبيعية للتواصل»[٢]، ومن ثَمّ الاهتمام بالتداولية ذات الطابع اللسانيّ. فعلى مستوى التحديدات الإشارية[٣] Particulars égocentrique نجد أن كارناب يرى أنها لا يمكن أن تُعالج شكليًا وأن مجالها هو التداولية الوصفية، على حين يؤكّد بارهييل على ضرورة معالجة تلك التحديدات؛ لأننا نحتاج إليها في الاستعمال التواصلي للّغة العادية، وذلك بالاعتماد على السياق التداوليّ[٤].

شهدت التداولية تطورًا ملحوظًا بدءًا من «سبعينيات القرن العشرين حين التقى تيار التداولية الشكلية المنبعث من المنطق بتحليل اللغة العادية المنبعث من الفلسفة التحليلية، وكان رائدا هذا الضمّ ستالناكر Stalnaker

---

(١) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٣٤-٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٣) التحديدات الإشارية أو ما تُسمىّ الأنويات الخاصّة هي أسماء أو ضمائر (مبهمة) تختلف إحالتها بحسب ظروف استعمالها كتلك التي تشير إلى الزمان مثل (الآن)، أو إلى المكان مثل (هنا)، أو إلى المتخاطبين مثل (أنا)، أو أسماء الإشارة... يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٤٢.

(٤) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٤٢-٤٣-٤٤.



وهانسون Hansson»[١]. فستالناكر يتحدّث عن تداولية تتجاوز تلك التي تحمل طابعًا وصفيًّا (غير شكليّ) كالذي نجده عند الفلاسفة التّحليليّين؛ والتي تهتمّ فقط بالجمل الإخبارية التي تخضع لشروط الحقيقة، وتتجاوز كذلك الطابع الشكلي المختزل في الدلالة، ويرى أن لا وجود لتداولية بهذا المعنى الأخير إلاّ إذا اقتصرت دراستها على الأفعال اللسانية الانفعالية (الإنشائية) التي لا تخضع لشروط الحقيقة، وعلى السياقات التي تتمّ فيها. إنها بذلك تفارق النحو الذي يُعنى بدراسة الجمل، كما تفارق الدلالة التي تهتمّ بدراسة القضايا التي تخضع لشروط الحقيقة[٢]، بمعنى أنه يضعنا أمام عملية فصل واضحة بين النحو والدلالة والتداولية من جهة، وبين الدلالة واللسانيات من جهة أخرى. فما هي، إذًا، التداولية التي يدعو لها ستالناكر إذا لم تكن شكليةً ولا غير شكلية؟ إنه يسعى إلى ربط الدلالة (دراسة القضايا التي تمثّل شروط الحقيقة التي تبيّن الصدق والكذب) بالتداولية (دراسة سياق التلفّظ الذي يهدف إلى تحديد نوعية القضية المعبَّر عنها وتحديد قيمتها). إنها، إذًا، الدلالة التداولية التي تدرس طريقة إخضاع قيم الحقيقة للسياق انطلاقًا من العوالم الواقعية والممكنة بغية كشف القضايا والحقائق. ونشير إلى أن اهتمام ستالناكر بالموقف القضويّ الذي يقوم على افتراض القضايا، وبالموقف اللسانيّ الذي يحدّد القضايا الواقعة = يمكن أن يُفسّر اتجاه تداوليته نحو الشكلية[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥. بتصّرف يسير.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٣٥-٣٦.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٣٦-٣٧.

أمّا هانسون فكانت جهوده أعمق؛ إذ استطاع أن يربط بين الأجزاء التداولية المتفرّقة حين قدّم نظامًا تداوليًّا متطورًا يقوم على التوحيد النسقيّ بين الأجزاء والنظريات التداولية المختلفة، وذلك بجعلها في ثلاث درجات يتمّ الانتقال فيما بينها على أساس تنامي السياق الذي يكشف عن عملية التطوّر التي تخضع لها التداولية. فالدرجة الأولى تتمثّل في التداولية الإشارية التي تدرس الإشاريات، وسياقها هو سياق الموجودات (المخاطبون، ومحددات الزمان والمكان). أمّا الدرجة الثانية فتهتمّ بالمعنى الحرفيّ والمعنى التواصليّ، وسياقها يتنامى ليشمل، إضافةً إلى الموجوداتِ، الاعتقاداتِ والحدوسَ. وأمّا الدرجة الثالثة فتُعنى بدراسة أفعال اللغة، وهنا يغتني السياق؛ لأن من الأفعال ما هو ضمنيّ غير مباشر[١].

ثمّ ظهرت تداوليات أخرى متعدّدة المشارب والتوجّهات [٢]، وظهرت أعمال تداولية عربيّة متأثّرة بالدراسات الغربية المؤسّسة، أسهمت في تطوير التداولية على أسس اللغة العربية ومراعاة اختلافها عن اللغات الأجنبية، ومراعاة خصوصيتها، فنذكر على رأس تلك الأعمال تداولية طه عبد الرحمن المستقاةً من التراث الإسلاميّ العربيّ، وذلك في مستهلَّ سبعينيات القرن المنصرم[٣].

---

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٣٨-٣٩.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، من ص٥٨ إلى ٨٢.

(٣) يفصّل طه عبد الرحمن الحديث عن التداولية في تراثنا في جانبين، هما: أصول مجال التداول الإسلاميّ العربيّ، وأصول التقريب التداوليّ الإسلاميّ العربيّ، فيرى أن كلمة (تداول) تحمل معنيي التواصل والتفاعل، فيعرّف المجال التداوليّ في التراث بأنه «محلّ التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»، ثم يعرض لأسباب التواصل والتفاعل، فيرى أنها إمّا لغوية، وإمّا عقدية، وإمّا معرفية، كما يتكلّم على قواعد المجال التداولي مُقسَّمة بحسب =



كذلك البحوث النحوية لأحمد المتوكّل في الثمانينيات[١].

وأمّا المرحلة المعرفيّة، وهي المرحلة التي عُرِّفت التداولية بمقتضاها بأنها دراسة «استعمال اللغة في التواصل والمعرفة»[٢] = فقد تبنّتها المدرسة الأوربيّة التي نظرت إلى التداولية بوصفها إجراء يتمّ الاشتغال عليه في جميع الحقول المعرفيّة كالفلسفة وعلم النفس والتاريخ والأدب والصحافة وغيرها، ما أدّى إلى اتّساع نطاق عملها، وخير من يمثّل تلك المدرسة اللساني البريطاني ولسن D.Wilson والفرنسي سبربر D.Sperber من خلال تداوليتهما الاستدلالية المعرفية التي ورثت نظرية كرايس P.Grice (١٩٧٥) والتي تؤلّف بين العمليات الترميزية المنطقية (اللسانية) والعمليات الوظيفية الاستنتاجية (التداولية)، فالعمليات الترميزية تُعنى بالدلالات الصريحة وتعالجها معالجةً أوليّةً بوساطة

= أسباب التواصل والتفاعل المذكورة آنفًا، كما تكلّم على معايير الظفر بها وأنواعها وضروب الإخلال بها، وعلى أنواع الآفات التداولية، أمّا في أصول التقريب التداوليّ، فنراه يعرض لخصوصيته وأوصافه العامة التي تميزه من التوفيق والتسهيل والمقاربة، ويتحدّث عن العمليات الخاصة له وآلياته الصورية وضروب الإخلال بشرائطه. يُنظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٤٣- وما بعدها.

(١) تناولت دراسات المتوكّل الحديث عن النحو الوظيفي، ونشير إلى كتابه (الوظائف التداولية في اللغة العربية) خاصة؛ إذ يتكلّم فيه على خمس وظائف للّغة العربية، اثنتان منها داخليتان، هما: البؤرة، والمحور، وثلاث خارجية، هي: المبتدأ، والذيل، والمنادى، ووظيفة المنادى أضافها المتوكّل إلى الوظائف السابقة التي ذُكرت عند الغربيين، خاصةً عند سيمون دايك S.Dik (١٩٨١)، وميّزها من النداء بوصفه فعلًا لغويًّا. يُنظر: الوظائف التداولية في اللغة العربية، ص ٢٨-و٦٩-و١١٥-و١٤٧-و١٦١.

(٢) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص ٩ .



المنظومات الإدراكية، فتؤمّن مقدماتٍ مدعّمةً بالسياق توافق ما يُسمّى (المعرفة الموسوعية)، وتُستخدم بوصفها مداخل للمنظومات التصوّرية التي لا تستغني عن نظرية الذهن (القدرة على نسبة حالات ذهنية إلى الآخرين) في انطلاقها من معطيات المنظومات الإدراكية.

أمّا العمليات الاستدلالية أو المعالجة التداولية للقول فتهتمّ بإتمام عملية التأويل بناءً على سابقتها. وفي ظلّ تعدّد معطيات السياق والمعارف الموسوعية، وتعدّد النتائج المحتملة لعملية التأويل التداوليّ (الاستدلال) يقترح كلٌّ من سبربر وولسن نظريتهما في الملاءمة أو المناسبة التي تقضي بوجوب تناسب النتائج مع الجهد المبذول، ما يسهم في اختيار أنسب المعلومات التي تمثّل مداخل من جهةٍ، ويوقف عملية التأويل من جهةٍ أخرى، ومن ثمّ يشرح كيفية نجاح التواصل الذي لا يقف عند حدود التواصل الإخباريّ، بل يتعدّاه إلى مستوى التواصل الإشاريّ الاستدلاليّ[1]. ولا بدّ أن نشير إلى أن معالجة الأقوال الصريحة تتمّ عند ذينك الرجلين لأجل تأويل الدلالات المضمرة واستنتاجها، ذلك أن «الجانب الصريح في التواصل يبدو أكثر غنًى وأكثر إثارةً للاستدلال والاستنتاج خلافًا لما تعتقده التداولية حسب الاتجاه الكرايسيّ»[2]، وهي ليست مقصودةً لذاتها وليست بذات أهميّة من دون معطيات السياق والمعارف الموسوعية التي

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٧٠- وما بعدها.

(٢) عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيرّ؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص ٥٣.



تحتلّ المكانة الكبرى في عملية التأويل ولا تُعنى بشروط الحقيقة، إنما تركّز عنايتها على تفسير عملية التواصل، فهي بذلك تخالف الاتجاه اللسانيّ المنطقيّ في طريقته في معالجة الأقوال.

ثانيًا: علاقة التداولية باللسانيّات:

تتداخل التداولية، بحكم تعدّد مفهوماتها، مع العديد من العلوم والمدارس المعرفية واللغوية. فنذكر مثلًا أن مفهومي: (الأفعال الكلامية)، و(نظرية المحادثة) انبثقا من تيارين فلسفيين، هما على الترتيب: فلسفة اللغة العادية، وفلسفة كرايس، أمّا مفهوم (نظرية الملاءمة) فنشأ من علم النفس المعرفيّ[١]، كما انبثق من فلسفة كرايس (مبدأ التعاون) ومفهوم (الاستلزام الحواريّ)، وأمّا مفهوم (الحجاج) فيُعدّ امتدادًا للبلاغة الأرسطية القديمة المسمّاة بلاغة المواضع أو الطوبيقا[٢] Topiques. حتى غدا الحجاج بذلك، عند الغربيين، بلاغةً جديدةً تفارق البلاغة القديمة التي قصرت اهتمامها على الجانب التزييني (النّصّيّ)، في اهتمامها بالجانب التداوليّ (الخطابيّ) المتجلّي في الاهتمام بالمتخاطبين، وتركيزها على الفعالية الاجتماعية، وتسليطها الضوء على البعدَين: الحجاجيّ والتأثيريّ الدافعَين إلى تحقيق الإقناع والفعل، وغير ذلك[٣]، والحقّ أن هذه «البلاغة الجديدة تتأسّس ـ من بين ما تتأسّس عليه ـ

(١) يُنظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ١٧.

(٢) يُنظر: الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص ٢٩.

(٣) يُنظر: عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص ١٧.



على تعاضد فكرتين جوهريتين: أولاهما وجودية ظاهراتية في آن، عمادها مقولة هيدكر التي عدّ فيها اللغة هي الوجود بكل أبعاده وأزمنته، أمّا الثانية فتأويلية (هرمينوطيقية) مفادها الانطلاق من اللغة المرسلة في مقام معين، ثم تفكيكها والغوص فيها للوصول إلى مكوّناتها الأساسية وعلاقتها بالمتكلّمين والمخاطبين»(١).

استقرّت التداولية أخيرًا على طريقين: تداولية معرفيّة غير محدّدة، وأخرى لسانية محدّدة، وبالنظر إلى التحديد رأينا أن نبحث في أشكال التداولية اللسانية بالحديث عن علاقة التداولية باللسانيات، فقد ظهر لنا أن اللسانيات سايرت البحوث التداولية من لدن نشأتها مع سيميائية بيرس وموريس مرورًا بالدروس المدمجة مع ديكرو وأنسكومبر إلى الكثير من البحوث التداولية التي كانت وما زالت تربط بين اللغة والتداولية. ونبيّن أنه قد شاع لدى كثير من الدارسين أن التداولية تعدّ «جزءًا لا يتجزّأ من اللسانيات»(٢)، أو أنها «مذهب لسانّي يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه»(٣). ومنذ أن قسّم موريس السيميائية ثلاثة أقسام، هي: التركيب، والدلالة، والتداولية، كما تبيّن سالفًا، راح اللسانيّون يؤسّسون نظرياتهم، كلّ من وجهة نظر مختلفة باختلاف الصلات القائمة بين

---

(١) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة؛ بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص ١٠٥.

(٢) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص ٧١، ويُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٩.

(٣) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٥.



تلك الأقسام الثلاثة واختلاف الأولويات، ولبيان العلاقة بين اللسانيات وبين التداولية، وأشكال تمثّلاتها = وجب التركيز على نقطتين مهمّتين: أولاهما بيان أثر اللسانيات في نشأة التداولية، والأخرى بيان علاقة التداولية بكلّ من فرعي اللسانيات: التركيب، والدلالة، فبيان مثلُ هذا من شأنه أن يسلّط الضوء على نشأة التداولية من جهة، ومن جهة أخرى يشرح مفهوم التداولية وآلية اشتغالها.

أمّا فيما يتعلّق بإسهام اللسانيات في نشأة التداولية، فنؤكّد أن ذلك يتأتّى من جهتين: أولاهما معالجة القضايا والوقائع استنادًا إلى تحليل الملفوظات اللسانية، وهذا ما بيّناه في أثناء الحديث عن أثر سيميائية بيرس ومن بعده موريس، والجهة الأخرى هي أثر البنيوية والشكلانية في تلك النشأة، وهو ما سنتحدّث عنه لاحقًا.

وأمّا في شأن علاقة التداولية باللسانيات، فيظهر أنها قبل أن تتوثّق بوساطة الجهود التي ابتدعها الفلاسفة التحليليون، والتي كانت سببًا في نشوء اللسانيات التداولية[١]، كان اللسانيون متمسّكين بنظرة إقصائية للتداولية، مفادها أنّ التداولية تُعدّ نُزُلًا إسبانيًّا بحسب أوركيوني G.Orecchioni [٢]، أو «سلّة مهملات، على حدّ عبارة بارهييل، توضع فيها المسائل التي يستعصي حلّها

---

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٧.

(٢) بصل، محمد إسماعيل: نحو نظرية لسانية مسرحية (مسرح سعد الله ونوس نموذجًا تطبيقيًا)، ص ١٦٧.

في النحو والدلالة»[١]. ويسوّغ بعض اللسانيين تلك النظرة بـ«أن الانفتاح نحو السياق التلفّظيّ والتداوليّ يظلّ خطرًا؛ فقد يُميّع مثل ذلك الانفتاح موضوع دراستهم تمييعًا»[٢]، إلا أن هذه النظرة اندثرت مع التطوّر الكبير الذي شهدته التداولية ومع ملئها الفراغَ الذي عجزت الدراسات اللسانية السابقة عن ملئه، فقد أظهرت الدراسات التداولية المتعاقبة بفروعها نجاعتها في ذلك، حتى إنها شغلت اللسانيين وازدهرت في مدّة وجيزة رغم الصعوبات التي اكتنفتها. فانطلاقًا من تفضيل الملفوظ الذي يخضع لتأويلات متنوعة وغير متناهية تتّخذ من التداولية مجالًا لها، على الجملة التي لا تتعدّى وصفها تجريدًا يتمّ تفسيره لسانيًّا، ندرك أهمية المجال التداوليّ الذي شرع، من ثَمَّ، يفرض نفسه بقوة، والذي ما انفك يلاحق تفكير اللسانيين بلا هوادة مع أنه لا يستهويهم[٣]، ويميّع موضوع دراستهم كما يرون.

بعد أن بيّنا موقف اللسانيين من التداولية ابتداءً، وتوثّق العلاقة بين التداولية واللسانيات انتهاءً، ندلف للحديث عن موضع التداولية ضمن خارطة اللسانيات، فعلى حين يرى راستي F.Rastier أن التداولية مع مقاربتها البنى النصّيّة من خلال بحوثها في الحجاج وتحليل المحادثات تبقى روابطها

---

(١) الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص ٢٣، نقلاً عن:
FrancisJaques, Pragmatique, art, in Encyclopaedia universalis.

(٢) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٧٥.

(٣) يُنظر: مارتان، روبير: في سبيل منطق للمعنى، ص ٣٤٥.



باللسانيات غامضةً[١] = نجد كلامًا على تداولية مندمجة في اللسانيات، وأخرى مُدمِجة.

فأمّا في شأن التداولية المندمجة، فيُلاحظ أنه «يمكن للتداولية الاندماج بطريقتين: إمّا باختزالها إلى دلالة، من هنا نجدها عند كارتز Kartz (١٩٧٢) تداوليةً تمتزج تمامًا وببساطة بنظرية الإنجاز التداولية، وإمّا مندمجة كجزء من السيميائية الثلاثية الأبعاد الشيء الذي ينسجم مع فعل ولادتها»[٢]. فالتداولية المندمجة في اللسانيات باختزالها في الدلالة، تتجلّى في مستويين لسانيين: تركيبيّ، ودلاليّ يتضمّن التداولية. والتداولية تندمج في الدلالة من جهة انطلاق التداولية في تحليلاتها من الجملة، فتُسمّى التداولية التحقيقية في مقابل التداولية الخطابية التي تُعدّ مجالًا للملفوظ[٣]، ومن جهة «ملاحظة أن الدلالات اللغوية تتأثر بشروط استخدام اللغة، وهي شروط مقنّنة ومتحقّقة في اللغة»[٤]. والحقّ أن صاحب هذا الدمج هو أوزوالد ديكرو[٥]، وقد سمّى جيوفري ليتش G.Leech في كتابه (مبادئ التداولية) هذا الاتجاه من اتجاهات

(١) يُنظر: الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص ٣٢، الحاشية رقم ١، نقلاً عن:

F.Rastier: Sens et textualité, Hachette sup. Paris, 1989، p 6.

(٢) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ١٢.

(٣) يُنظر: مارتان، روبير: في سبيل منطق للمعنى، ص ٣٢٥.

(٤) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص ٤٧.

(٥) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٤٧، وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٦٧.



البحث التداوليّ اتجاهًا دلاليًّا Semantism [(١)] حجاجيًّا.

أمّا التداولية المندمجة بوصفها جزءًا من اللسانيات، فتتمثّل في النظرية الخطّيّة Théories Linéaires التي تزامن ظهورها مع نشأة التداولية على أسس سيميائية، كما أوردناها عند بيرس وموريس، وتقوم هذه النظرية على أساس أن دراسة اللغة (العلامات) «تمرّ بثلاث مراحل/ مكونات: التركيب: وموضوعه دراسة العلاقة بين العلامات، والدلالة: وموضوعها دراسة العلاقة بين العلامات ومراجعها، ثمّ التداولية: التي تدرس العلاقة بين العلامة ومؤوِّليها»[(٢)]. كما تقوم بحسب الوضعيين الجدد على أساس أن كل مرحلة من المراحل السابقة تخضع لسابقتها وتشتغل داخل هذا النظام الخطّي على النتائج المحصَّل عليها من سابقتها، وتؤوِّلها حسب قوانينها[(٣)].

على أن الذهاب إلى أن التصوّر المبنيّ على عدّ التدرج من مرحلة إلى سابقتها تدرّجًا ممّا هو بسيط إلى ما هو أعقد = تصوّر فيه نظر، ذلك أن بعض التداوليين يذهبون إلى أن التحليلَين التركيبيّ والدلاليّ يُعدّان درجتين من درجات التجريد النظريّ الذي يُخلّص القول ذهنيًّا من أبعاده العملية الإنجازية، أمّا

---

(١) يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص ٢٦٧، نقلًا عن

G.Leech.G: Principles of Pragmatics، p6.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٣) طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص٩٧.



المستوى التداوليّ، فهو المسؤول عن قيمة القول في العالم الممكن، وفي تربته تنبت الدلالة التركيبية والدلالة السياقيّة(١).

كما نجد رفضًا قطعيًّا للتصوّر الخطّيّ عند كلّ من ديكرو وأنسكومبر J.C.Anscomber (١٩٨٣) اللَّذَيْن تبنّيا الدعوة إلى دمج التداولية في الدلالة كما أسلفنا، لأن هذا التصوّر، برأيهما، يعطي الأولوية للمحتوى الإخباريّ، وينفي وجود علامات تداولية محضة من قبيل (الإشاريات) التي توجد داخل البنية التركيبية للجملة، وتستقل عن محتواها الإخباري؛ كما أن الكثير من ظواهر الدلالة لا يمكن تفسيرها إلاّ من منطلق تداوليّ، مثل (الاقتضاءات)(٢).

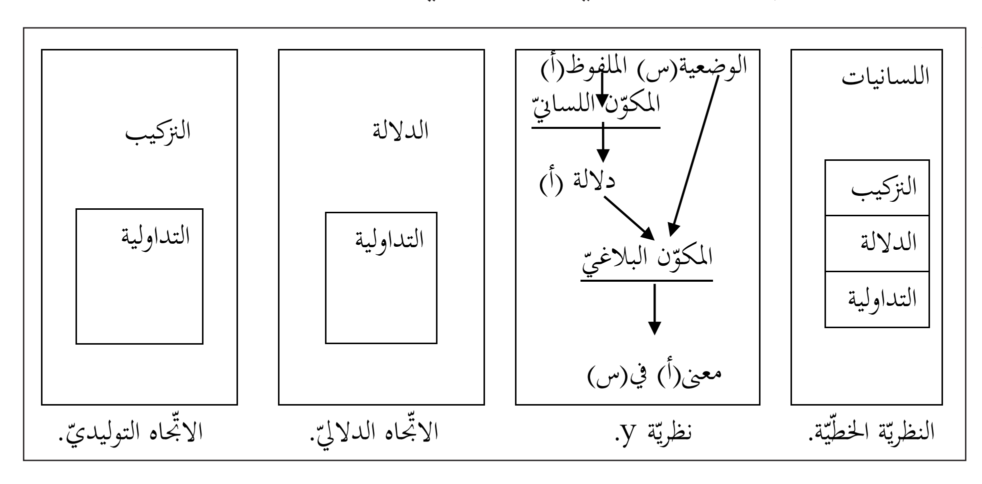
ونشير إلى أن نقد النظرية الخطّيّة أدّى إلى ظهور النظرية التي تثبت تقاطع المعالجة اللسانية وخارج اللسانية للإخبار، والتي يأخذ تمثيلها الشكل (y)، فسُمّيت بنظرية y. ونلفت العناية إلى أن تمثيل تلك النظرية مستعار من ديكرو، وبروندونير Berrendonner. فنخلص إلى أن نقد النظرية الخطّيّة أنتج اتجاهًا دلاليًّا كما رأيناه عند ديكرو، وعلى ضوء الاتجاه الأخير بُنيت النظرية y. ونردف كلامنا على اندماج التداولية في اللسانيات بعامّة، ثم الدلالة بخاصّة، بكلام على اندماجها في التركيب فيما يُسمّى بالاتجاه التوليديّ Pragmantaxe، وهو من الاتجاهات التي أشار إليها ليتش والتي تقوم على تطعيم الدلالة التوليدية بمفهومات خاصّة من فلسفة اللغة العادية كالاستعمال، وعلى

---

(١) يُنظر: الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص ١٣٥.

(٢) يُنظر: طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص ٩٧.

تفاعل البعد التداوليّ مع البعدين الدلاليّ والتركيبيّ، وعلى تعلّق فهم جوانب من اللغة بالإحالة على البعد التداوليّ[1]. فالتداولية، إذًا، تندمج في اللسانيات وفق النظرية الخطّية، ونظرية y، وفي الدلالة وفق الاتجاه الدلاليّ، وفي التركيب وفق الاتجاه التوليديّ، ونمثّل ذلك في الشكل الآتي[2]:



إن الحديث عن تداولية مندمجة لا يعني انصهار التداولية في بوتقة اللسانيات أو عدم وجود تداولية مستقّلة؛ إذ توجد تداولية مُدمِجة كما ذكرنا سابقًا، تداولية تدمج الدلالة في تحليلاتها، وهي التي تُدرج تحت اسم الاتجاه التداوليّ Pragmantism، بحسب ليتش، وبمقتضاها تغدو الدلالة جزءًا من التداولية، وصاحب هذه الرؤية في الأصل هو سيرل[3]. كما توجد تداولية تجاور الدلالة في حالة من الاستقلال والاعتراف بها ضمن اتجاه يُسمّى

(١) يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص ٢٦٩.

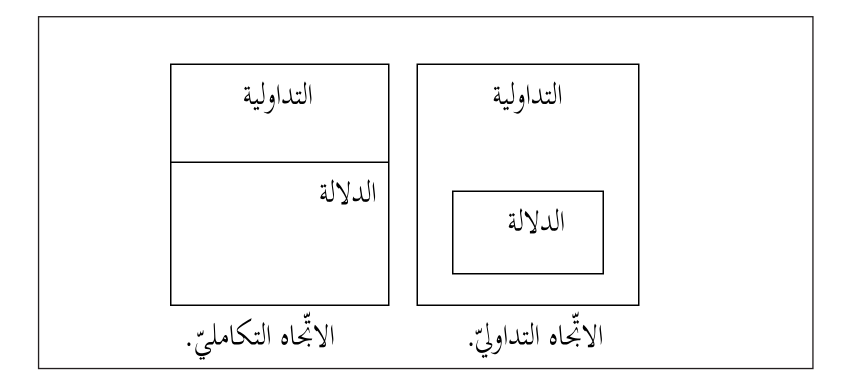
(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٢٦٧- و٢٧١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٨، نقلاً عن:

Searle.J.R; Les Actes de langage. Trad. Fr de Searle. Paris. 197.



الاتجاه التكاملي[١] Complementarism، فتأخذ التداوليتان الـمُدمجِة والمستقلّة الشكلين الآتيين[٢]:



ولا ننسى أن نشير أخيرًا إلى الأشكال والنظريات اللسانية والتداولية التي تُعدّ نقاط التقاء بارزة بين العلمين، مثل اللسانيات الاجتماعية التي أدرجت الوظائف والسياقات الاجتماعية لاستعمالات اللغة في اللسانيات، وعلم الدلالة التوليدي الذي نادى به لايكوف Lakoff بوصفه ردّة فعل على نحو تشومسكي التوليدي التحويلي الذي يربط اللغة بالفكر لا بالواقع، ووظائفية أندريه مارتينيه A.Martinet الذي يقول بوجوب دراسة اللغة انطلاقًا من حقيقة استعمالاتها، ولسانيات التلفّظ التي يعدّ بنفنست Benveniste رائدها، والتي تسعى إلى أخذ الوضعية التواصلية بعين الاعتبار في دراسة كيفية عمل اللسان (اللغة)، وتهتمّ بالجملة لتأكيد أهمية الخطاب أو النصّ بوصفه سلاسل من المراجع، والرموز

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٨.



الإشارية لبارهييل، ووظائف التواصل لرومان ياكبسون التي ترجع إلى تداولية اللغة[١]، والنحو الوظيفي Functional Grammar لسيمون دايك S.Dik ، ويمثّل هذا النحو نظرية للتركيب والدلالة منظورًا إليهما من وجهة نظر تداولية[٢].

وأمّا عن الكلام على موقف التداولية من اللسانيات البنيوية فنذكر أن التداولية بحكم تميّزها من الكثير من الدروس اللسانية باتجاهها نحو السياق المقامي الذي يعدّ الركيزة الرئيسة لها، تفارق كل اتجاه ينحّي ذلك السياق ويقصيه، ولا سيّما الاتجاه البنيوي الذي يدرس اللغة منغلقةً على نفسها، قاصرًا اهتمامه على الجملة من غير زحزحة تخومها أو النظر إلى ما وراءها من سياقات. بل إن التداولية نشأت في وجه من وجوهها ردًّا على ذلك الانغلاق الذي فرضته البنيوية ردحًا من الزمن، وأخذت على عاتقها مهمة «شرح أسباب إخفاق المعالجة اللسانية البنيوية الصرف في معالجة الملفوظات»[٣]، وكذلك ردًّا على «ما أفرزته من تصوّرات صورية مبالغ فيها خاصّةً عن اللساني الأمريكي تشومسكي وأتباعه، وكذلك [على] الغلوّ في الاعتماد عند وصف الظواهر اللغوية على التقابل المشهور الذي وضعه دي سوسور بين اللغة والكلام إذ أبعد الكلام، وهو الذي يمثّل الاستعمال الحقيقي للّغة ونظامها»[٤] بحجّة أنه يمثّل ظاهرةً فرديةً عارضةً، وردًّا على محاولات التنظير، ونشير إلى أنّ التداولية لم

---

(١) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٣٤- وما بعدها.

(٢) يُنظر: المتوكّل، أحمد: الوظائف التداولية في اللغة العربية، ص ١٠.

(٣) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٢٧.

(٤) الصبيحي، محمد الأخضر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص ٥٢، نقلاً عن طالب خولة: مبادئ في اللسانيات، ص ١٧٧.



تكن ردّة فعل مباشرة على البنيوية؛ لأنّ الأبحاث البنيوية تمّ تجاوزها عبر الدراسات السياقية والوظائفية قبل ذلك بزمن.

ونؤكّد أن التداولية، وإن فارقت البنيوية بحسب ما سبق، لا تعلن قطيعتها عنها، وعن اللسانيات عمومًا، بل تنطلق في عملها من الأشكال البنيوية وتتمّم النقص الحاصل فيها، فالمسألة مسألة تكامل بين المستويات اللغوية في دراسة النصوص في تراكيبها ودلالاتها وأبعادها التداولية، «فالتداوليون لا ينكرون قيمة البحوث البنائية للّغة، فإنهم يرون أنّ هذا النوع من البحث يبقى منقوصًا، ولا يكتمل إلاّ بوضع هذه الدراسة الشكلية على محكّ الاستعمال، فهو بمفرده القادر على أن يسدّدها، ويمنحها كثيرًا من الحيوية والانطلاق والقبول»[١].

لا يمكن التسليم بأن الدراسات البنيوية إذ اهتمّت بالأشكال وأغفلت السياقات الخارجية = كانت بعيدة كل البعد عن التداولية، فنرى «أن البنيويين تكلّموا على الوظيفة التواصلية للّغة، ولكن ما يؤاخذون عليه هو حصرهم إيّاها في جانبها الإخباريّ المتمثّل في نقل معلومات وفِكَر لغاية الإعلام والإخبار، وقد حاولوا، بناءً على ذلك، إخضاع كل الظواهر اللغوية لهذا التصوّر بما فيها تلك التي لا تجسّد هذه الوظيفة»[٢]. بمعنى أنهم التفتوا، على نحو غير مقصود تداوليًّا، إلى التداولية ذات البعد الإخباري. إن ذلك الحصر بحسب ديكرو «يجعل من كلّ من المتكلّم والمخاطب جهازي إرسال واستقبال ميكانيكيين،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٣، نقلاً عن:

Guelpa.P; Introduction à l’analyse linguistique. P. 208.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٣.

أحدهما يبثّ أو يرسل، والثاني يتلقّى»[١]، فالتداولية تجاوزت التوجّه نحو الوظيفة الإخبارية إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، فصرنا نتحدّث عن وظائف أخرى كالتأويل والتأثير والإقناع. فنحن، إذًا، أمام نقاط تفترق فيها التداولية عن البنيوية، لعلّنا نوفّق في إظهارها من خلال الجدول الآتي:

التداولية	السياق	الخطاب	الوظائف المتعددة	الكلام
البنيوية	البنية اللغوية (السَّنَن)	الجملة	الوظيفة الإخبارية	اللغة

ونعود لنؤكّد أن الدراسات البنيوية أسهمت في نشأة التداولية وتطويرها، وبيّنا ذلك الإسهام في أثناء حديثنا عن أثر الفلسفة التحليلية في نشأة التداولية، وتحديدًا في أثناء الكلام على أعمال فتكنشتاين التي ميّز فيها بين العبارات الإخبارية والعبارات الانفعالية. فالاعتراف بوجود عبارات انفعالية (إنشائية) مستقلة عن العبارات الإخبارية أسفر عن نظرية الألعاب اللغوية، ومن ثمّ الأفعال اللغوية، وأخرج اللغة من نطاقها الضيّق المقتصر على وظيفة الإخبار إلى فسحة التعددية الوظائفية. وقبل ذلك تكلّمنا على سيميائية موريس الذي جعل الدرس اللساني على ثلاثة مستويات: التركيب، والدلالة، والتداولية، ويباين الأخير سابقيه بعنايته بالسياق، فالمفارقة بين التداولية والبنيوية متزامنة مع نشأة التداولية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٤.



المبحث الثالث
مفهوم التداولية وصلتها بالبيان

يعدّ مصطلح التداولية العربيّ ترجمة للمصطلح الإنكليزيّ Pragmatics، والفرنسيّ La Pragmatique، وهما في الأصل اليونانيّ من الجذر (Pragma) الذي يعني العمل Action كما بيّنا سابقًا، ومنه اشتُقّت الصفة اليونانية (Pragmatikos) التي تُحيل على كل ما يتعلّق بمعاني العمل[١]. و«يقترن به [أي المصطلح] في اللغة الفرنسية المعنيان التاليان: «محسوس» و«ملائم للحقيقة»، أمّا في الإنكليزية، وهي اللغة التي كُتبت بها أغلب النصوص المؤسّسة للتداولية، فإن كلمة (Pragmatics) تدلّ في الغالب على ما له علاقة بالأعمال والوقائع الحقيقية»[٢].

إننا، إذًا، أمام معاني الأعمال والوقائع (المحسوسة) وملاءمة الحقيقة، فالأعمال تشير إلى مسألة الإنجاز التي تحيلنا إلى نظرية الأعمال اللغوية، كما تشير إلى معنى الممارسة (Praxis) الذي بمقتضاه «تعيّن التداولية مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل»[٣]، والوقائع المحسوسة تبينّ ابتعاد التداولية عن التجريد وعن الفِكَر المثالية، وملاءمة الحقيقة تَدحض مقولة

(١) يُنظر: لوصيف، الطاهر: التداولية اللسانية، ص ٦.
(٢) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٧.
(٣) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ١١.

وجود حقائق مطلقة ودقيقة؛ لأن مجال التداولية في الأساس هو مجال البحث عن الحقيقة، كما تبيّن في أثناء الحديث عن النشأة الفلسفية للتداولية، كما أن مجالها يكمن في عدم التسليم بالقوانين والأقيسة التي قد ينقضها الاستعمال.

وفيما يتصل بالترجمات العربية للمصطلح، نقف على مصطلح مُعرّب هو البراكماتية[1]. ولعل من يميل إلى مثل هذا التعريب، عادةً، يزعم أن اللغة العربية عاجزة عن إيجاد بديل يعبّر تمامًا عن المراد من المصطلح المعرّب. أمّا ما يتعلّق بالمصطلحات المترجمة، فنذكر: الذرائعية[2]، والسياقية[3]، والمقامية[4]، والتبادليّة، والاتّصالية، والنفعية[5]، ....

---

(١) يُنظر، مثلاً: واورزنياك، زتسيسلاف: مدخل إلى علم النص (مشكلات بناء النص)، ص ٨٥، ويذكر صلاح فضل هذا المصطلح إلى جانب مصطلح التداولية، يُنظر فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ٩٨. ويُنظر أيضًا: هالين، فيرناند. شوير فيجن، فرانك. أوتان، ميشيل: بحوث في القراءة والتلقي، ص ٣٩، وسيرفوني، جان: الملفوظية، ص ٢٠- و١٠٩.

(٢) تبينّ ممّا سبق أن الذرائعية تيار فلسفّي يختلف عمّا نحن بصدد الكلام عليه، وقد فصّلنا القول فيه، ورغم الاختلاف البيّن بينهما نجد من يخلط بينهما. يُنظر مثلًا: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ص ١١٢٣.

(٣) السياقية هي التسمية التي أراد لها ماكس بليك Max Black أن تكون بديلاً عن التداولية. يُنظر أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ١١.

(٤) يُنظر مثلاً: حنا، سامي عياد. حسام الدين، كريم زكي. جريس، نجيب: معجم اللسانيات الحديثة (إنكليزي ـ عربي)، ص ١١١.

(٥) الرويلي، ميجان. والبازعي، سعد: دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا، ص١٦٧. ويظهر أن المؤلّفيَن لم يفرّقا بين المصطلح الفلسفي Pragmatism والمصطلح التداولي Pragmatic المنبثق عنه، فأورداهما في سياق واحد، إلاّ أنهما أطلقا على الثاني مصطلح الذرائعية الجديدة New Pragmatism ما من شأنه أن يخفّف من وطأة الخلط.



والإفعاليـة[١]، والتداوليـة التي يرجـع الأصل في إطلاقها إلى طـه عبد الرحمن، وذلك سـنة ١٩٧٠[٢] كمـا يبيّن هو، ويعلّل اختياره هـذا المصطلح بقوله: «لأنه يوفي المطلوب حقَّه، باعتبار دلالته على معنيي «الاستعمال» و«التفاعل» معًا»[٣]، ولأنه يفيد في العلم الحديث الممارسة المعبّر عنها بـ La Praxis، زيادة على أنها من نفس مادّة الدلالة[٤] التي تتقاطع معها[٥]. كما أن هنالك من يرى أن «مصطلح «تداولية» يشتمل على معنى المداولة بين شخصين على الأقلّ (متكلّم ـ متلقّ)؛ [لأن صيغته تدلّ على المشـاركة]، ويشتمل على اسـم الشيء الذي يُتداول، وهو العلامـات بدوالّهـا ومدلولاتها»[٦]. كما يشـتمل في اللغة على معـاني: التعاور، والغَلَبة، والتناقل[٧].

فنحن، إذًا، أمام معان يحملها لفظ (تداولية) تحيل إلى مفهومات تداولية

---

(١) يُنظر: سيرفوني، جان: الملفوظية، ص ١٠٩.

(٢) يُنظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٢٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٤) فات المؤلف أن التداولية والدلالة ليستا من نفس المادة، فالأولى من دول، والأخرى من دلل، على أنّ تقاطعهما وارد.

(٥) يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحويّ عند سيبويه، ص ٢٦٢، نقلًا عن مداخلة للدكتور طه عبد الرحمن في ندوة الدلاليات والتداوليات؛ أشكال الحدود، منشورة ضمن البحث اللسانيّ والسيميائيّ، ص ٢٩٩.

(٦) بصل، محمد إسماعيل: نحو نظرية لسانية مسرحية (مسرح سعد الله ونوس نموذجًا تطبيقيًا)، ص ١٧٦.

(٧) يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (د و ل).



بارزة مثل: نظرية الحجاج، ونظرية أفعال اللغة، والتخاطبية، والتواصل، والاستعمال، والمقام، والتفاعل وغيرها، بمعنى أنه يحتضن الشتات المفهوميّ الذي أحدثته الدراسات المخصّصة، ويُضاف إلى ذلك شهرة مصطلح التداولية وتداوله على مدى ما يقارب الخمسين عامًا إلى الآن.

أمّا عن مفهوم التداولية وتعريفها, فنبيّن أننا أمام قراءتين: أولاهما ترجع إلى المنظور الأنجلو أمريكي الذي يعدّ التداولية مكوّنًا من مكوّنات اللسانيات متمّمًا للمكونين الدلاليّ والتركيبي وفق تصوّر موريس، أمّا القراءة الأخرى فيمثّلها المنظور الأوربيّ الذي يقضي أن وضع تعريف موحّد للتداوليات المتعدّدة تبعًا لاختلاف الميادين التي تشتغل بها(١)، وتبعًا لتعدد مفهوماتها= يبدو أمرًا عسيرًا، ولعل هذا ما يفسّر السبب الذي من أجله رفض ديكرو وسشايفر وضع مدخل خاصّ لمادّة التداولية في قاموسهما الموسوعيّ الجديد لعلوم اللسان، واكتفيا بإدراجها ضمن القضايا اللسانية والأدبية(٢). ويظهر وفق ذلك المنظور أن وضع تعريف جامع مانع للتداولية بأشكالها المتنوعة يعني فيما يعنيه، أننا أمام تداولية مخصصّة وموحّدة ومحجّمة، «فالخطأ... يتمثّل في قصر التداولية على [إحدى] مكوناتها أو العكس، خطأ آخر قد يحصل بجعل التداولية مقتصرةً على اختصاص علميّ؛ إن هويتها في تعدّدها، إنها بالأحرى

---

(١) يُنظر أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص ٩٣، وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٨.

(٢) يُنظر: ديكرو، أوزوالد. سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص ١٥.



مقاربة جديدة طموحة في حقل علوم الإنسان»[١]. فالاختلاف حول تعريفها مردّه إلى الخلاف على ماهيّتها.

وذكرنا في المقدّمة أننا رأينا أن أنسب تعريف للتداولية هو أنّها علم يدرس اللغة في الاستعمال بالتركيز على وظائفها الإخبارية (البيانيّة) والتأثيريّة (التأويليّة والحِجاجيّة والإنجازيّة). إننا بذلك أمام دراسة بنية (اللغة في الاستعمال) ووظيفة (الإخبار والتأثير). فالتخاطب لا يقتصر على تمثيل واقع أو إيصال معلومة (إخبار) أو غير ذلك ممّا قد نستطيع دراسته في مستوى التركيب أو الدلالة، إنما يهدف إلى أبعد من ذلك بكثير، إننا نعني ههنا التأثير (التأويل والإقناع والإنجاز)، وهذه الأبعاد التأثيرية قد تتداخل فيما بينها؛ وهي تتدرّج وظيفيًّا من التأثير في فكر المتلقي إلى إقناعه إلى تغيير سلوكه، بل إنها قد تتداخل مع وظيفة الإخبار نفسها؛ إذ نجد أن «القيمة الحجاجية [والتأويلية والإنجازية] للملفوظ هي التي تحدد محتواه الإخباري»[٢].

إنّ مفهومها بذلك يتّحد مع مفهوم البيان عند العرب بمعناه المعقّد، فالبيان يهدف إلى الإخبار (الإفصاح أو الفصاحة) وإلى التأثير (الإبلاغ أو البلاغة) معًا، والبلاغة عندهم مرت بمرحلتين: البلاغة الخطابية التي كان التركيز فيها على الوضوح (البيان)، والبلاغة النصّيّة التي كان الاهتمام فيها بالجانب التحسينيّ (البديع)، ويبقى الفارق بين التداولية والبيان العربيّ في

---

(١) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٨١.

(٢) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٤٤.



أنها تقارب جميع الخطابات في حين أن البيان يهتمّ بالخطابات الفنّيّة، وإنا إذ استعرضنا الوظائف التداولية نركّز عنايتنا في هذه الدراسة على الوظيفة التداولية الإخباريّة وأبعادها التي تؤدّي إلى تحقيق الفهم والإفهام؛ أي البيان بمعناه الإفصاحي والإبلاغي من دون أن نتوسّع إلى دراسة الوظائف التأثيرية التي تتجاوز الإخبار.

والحقّ أن أبعاد الوظيفة الإخبارية للتداولية تتمثّل في كل ما يحقّق الفهم والإفهام ممّا يندرج تحت ما يُسمّى قوانين الخطاب (قواعد المحادثة)، إذ إن الإخبار (البيان) يتحقّق بمراعاة قواعد التخاطب، وثمّة البعد الاستعماليّ، فنحن نحقّق غايتنا الإخبارية بمراعاة المستعمل من الكلام، وإنّ فهم طرق الاستعمال يعني فهم الكلام أو الخطاب، وثمّة أيضًا من الأبعاد الإخبارية مراعاة دقّة الإحالة، فنحن حين يطابق كلامنا الحقيقة يعني أننا استطعنا أن نحقّق البيان، وهذه الأبعاد سنتعرّف عليها في قراءتنا التراث البيانيّ.

أخّرنا الحديث عن البنية بعد الوظيفة لنصل إلى ربط التداولية بالبيان العربيّ، فالبيانيّون العرب القدماء درسوا اللغة في الاستعمال الفنّيّ عند الشعراء الأوائل (الطبع) وربطوه بالاستعمال التواصليّ؛ يظهر ذلك من خلال تأكيدهم ضرورة مراعاة استعمالات العرب وعدم الحيد عنها، كما ربطوا استعمالات شعراء البديع باستعمالات الشعراء الفحول؛ وذلك أنّ غايتهم كانت تحقيق البيان، وقراءة النصوص البيانية من وجهة نظر الدرس التداوليّ وإجراءاته تكشف لنا عن ذلك.



غير أن للاستعمال حضورًا آخر في هذه الدراسة؛ إذ يمثّل إجراءً تداوليًّا يسهم في تحديد مفهوم البيان في المدوّنة التراثية. إنّ الاستعمال وفق هذا المفهوم هو استعمال تداوليّ أسلوبيّ عُرفيّ، وثمّة استعمال من نوع أخر إنّه الاستعمال التداوليّ النصّي الذي يربط النص بالحقيقة الذهنيّة، وهو استعمال تداولي حين يربط النصّ بالمرجع، وثمّة استعمالات أخرى صنّفناها في الدرجة الثانية لعدم شيوعها؛ يؤدّي عدم الإلمام بها إلى عدم الفهم ويحول دون البيان. إن دراسة اللغة في الاستعمال أمر، ودراسة استعمال اللغة أمر آخر، على أنّ كلاهما يفضي إلى تحديد مفهوم البيان. إن الأول يحدّد مفهوم التداولية ويقرّبها إلى مفهوم البيان، والآخر يمثّل إجراءًا تداوليًّا يسهم في تحقيق البيان أو الإخبار بحسب الاصطلاح التداوليّ.

❋ ❋ ❋




البيان

وقواعد المحادثة التداولية







الفصل الأوّل
البيان وقواعد المحادثة التداولية

تهدف قواعد المحادثة التي وضعها التداوليون إلى تحقيق البيان تداوليًّا بمعناه الإخباريّ، أمّا في المدوّنة التراثية فسيظهر أنّها تؤسس للبيان بدلالته الإخبارية والتأثيرية، أو لنقل إنه يدلّل إخباريًّا بما هو تأثيريّ، وتتجلّى تلك القواعد في التداولية من خلال نظرية الملاءمة Téorie de lapertinence التي ارتبط اسمها بكلّ من سبربر وولسن، التي يقترن الحديث عنها بالحديث عن مسلّمات مبدأ التعاون Principe de cooperation التي وضعها كرايس، ويتجلّى هذا الاقتران في أن نظرية الملاءمة هي في الأصل اختزال ناضج لمجموع تلك المسلّمات التي تتمثّل في:

«١. مسلّمة القَدْر Quantité: وتخصّ قدْر (كمية) الإخبار الذي يجب أن تلتزم به المبادرة الكلامية، وتتفرّع إلى مقولتين: أ ـ اجعلْ مشاركتك تفيد القدْر المطلوب من الإخبار. ب ـ لا تجعلْ مشاركتك تفيد أكثر ممّا هو مطلوب.

٢. مسلّمة الكيف Qualité: ونصّها: لا تقلْ ما تعتقد أنه كاذب، ولا تقلْ ما لا تستطيع البرهنة على صدقه.



٣. مسلّمة الملاءمة Pertinence: وهي عبارة عن قاعدة واحدة: لتكنْ مشاركتك ملائمةً.

٤. مسلّمة الجهة Modalité، التي تنصّ على الوضوح في الكلام وتتفرّع إلى ثلاث قواعد فرعية: أ ـ ابتعدْ عن اللبس، ب ـ تحرَّ الإيجاز، ت ـ تحرَّ الترتيب»[1].

والحقّ أن فهم هذه المسلّمات على أنها قواعد لنجاح التواصل بين الناس[2]، يُعدّ فهمًا بسيطًا، فالمسألة أعمق من ذلك بحسب روبول A.Rebul وموشلار J.Moeschler اللذين يذهبان إلى أنّ «الفائدة الكبرى من قواعد كرايس لا تكمن في وجوب احترام المتخاطبين لها، بل يتمثّل وجه طرافتها في قدرة المتخاطبين على استغلالها... فهي مبادئ تأويل أكثر من كونها قواعد معياريةً أو قواعد سلوك [أي تطبيق]... فهي تضمن توظيف قواعد المحادثة، ويجري هذا التوظيف عندما ينتهك قائل ما بصورة جليّة هذه القاعدة أو تلك، وعلى مخاطَبِه في هذه الحالة القيام بفرضيات تمكّن من تفسير انتهاك القواعد... وهكذا يفسّر كرايس ـ فيما يفسّره ـ الوجوه البلاغية (التورية، الاستعارة، السخرية وغيرها) باستغلال قاعدة النوع (الكيف)»[3]، بمعنى أنها تمثّل قواعد تتدخّل في عملية الفهم أكثر من الإفهام، وبمعنى أوضح تكوّن تلك القواعد أصول

---

(١) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٣٣-٣٤.

(٢) فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ص١٤٧.

(٣) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص ٥٦-٥٧-٥٨.



التخاطب البسيط والشائع، تمامًا كما مثّل قياس النحو العربي أصول اللغة، في حين أن الخروج على تلك الأصول وفهم مقاصده هو المستهدف من وضع تلك القواعد، لا مقاصد القواعد ذاتها، فمجال درس التواصل يتّسع متجاوزًا قواعد التخاطب إلى الخروج عن تلك القواعد.

والحقّ أن مبدأ التعاون لم يسلم من الاعتراضات التي وردت عليه، وأهمّها أنه لا يضبط إلاّ الجانب التبليغيّ (الإخباري) من التخاطب، أمّا الجانب التهذيبيّ (التأثيري) الذي قد يمثّل الأصل في خروج العبارات عن إفادة المعاني الحقيقية أو المباشرة فلم يتفطّن إليه، فظهر مبدأ التأدّب ليسدّ النقص في مبدأ التعاون، كما ظهرت مبادئ أخرى نشير إلى أفضلها وأكملها، ألا وهو مبدأ التصديق المتضمّن شرطي الصدق والإخلاص، الذي يُعدّ الأصلَ الذي تقرّر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية[1].

أمّا نظرية الملاءمة لسبربر وولسن، «فتتحدّد انطلاقًا من وسيطين: التأثيرات السياقيّة Contextual effects، والجهد المعرفي Cognitfcost. يراد بالمفهوم الأول كلّ تداخل بين معلومتين: إحداهما قديمة، والأخرى جديدة، ممّا ينتج عنه مجموعة من الحوسبات الذهنية، كتعديل افتراضات توجد في ذاكرتنا التصوّرية أو تحسينها أو إثباتها أو إقصائها... ويبدو لنا أن لوسيط الجهد المعرفيّ أثرًا في تقويم مدى ملاءمة الأقوال حسب المبدأ الآتي: كلما قلّ الجهد المعرفي في معالجة الملفوظ ازدادت درجة (ملاءمته)، وكلما استدعى التعامل مع ملفوظ

(١) يُنظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص ٢٤٠- وما بعدها.

ما جهدًا كبيرًا كانت ملاءمته ضعيفة»[١]، أو بمعنى آخر: تعتمد نظرية الملاءمة على استراتيجيّة المؤوِّل[٢] التي تستند إلى فرضية عقلانية عامة يمكن تسميتها (نظرية الفكر)، وتظهر فاعليتها عندما نتمّ جملة شخص ما أو نستبق بقية خطابه في عملية استنتاجية قد تصيب وقد تخطئ[٣].

ويجب أن نبيّن منذ البداية أن ثمّة فرقًا بين اللغة العادية واللغة الفنية، في ما يتعلّق بالفهم، أو بالتأويل بوصفه يقع في درجة أعلى من الفهم أو ينتهي إلى تحليله أو معالجته[٤]، أو بوصفه نتيجة للخروج عن قواعد اللغة العادية كما رأينا في رأي روبول وموشلار بمسلمات كرايس، كما يوجد فرق واضح بين الآراء التي تتطرّق للّغة الفنيّة ذاتها، وذلك ما لمسناه في الموقف من عمود الشعر، ومن الطبع والصنعة. فنستطيع أن نجمل الموقفين في احتجاج أصحاب البحتريّ له، وهم الكتّاب والأعراب والشعراء المطبوعون وأهل البلاغة، يقدّمونه على

---

(١) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص ٤٠، نقلاً عن:

J.Moeschler et A.Auchlin, Introduction à la Linguistique contemporaine, paris, Armand colin, 1998, p: 179. بتصرّف يسير.

(٢) إن مفهوم استراتيجية المؤول الذي قدّمه كرايس عُرف في تراثنا البلاغي باسم الإرصاد «وهو أن يكون أول البيت شاهدًا بقافيته، ومعناها متعلّقًا به...» قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص ١٤٤.

(٣) يُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص ٢١٦-٢١٧.

(٤) يُنظر: عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص٢٤. نقلًا عن

L.Sfez ,Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique, ED. Pesses universitaire de France 1992, p: 133.



أبي تمّام بِنَسْبه إلى صحّة العبارة، وقرب المأتى، وانكشاف المعاني، وكذلك في احتجاج أصحاب أبي تمّام له، من أهل المعاني وأصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفيّ الكلام، يقدّمونه بِنَسْبه إلى غموض المعاني ودقّتها، وكثرة ما يورد ممّا يحتاج إلى استنباط وشرح[١]. فأصحاب الطبع ودعاة التقيّد بعمود الشعر ينادون بالتمسّك بالملاءمة التي رأيناها عند سبربر وولسن، على حين راح مخالفوهم يفضّلون المعاني التي يبلغ كنهها أكبر جهد ممكن. لقد حصر (عمود الشعر) الشعر في زاوية الوضوح والابتعاد عن المبالغة وقرب التصوير[٢]، وبالجملة أصبح ذلك العمود أظهر دليل على تبنّي مبادئ المناسبة والملاءمة التي يُبنى عليها الفكر التداولي الإخباري من قِبَل تلك المرحلة الممتدّة إلى منتصف القرن الثاني للهجرة؛ أي عصر الاحتجاج النحويّ والفحولة الأدبية ومدرسة الطبع، في حين أنّ المرحلة التالية، وهي مرحلة المولّدين أو شعراء البديع، مالت إلى الغموض والغرابة، فغلبت عليها السمة التأثيرية، على أننا لا نزعم أنّ المرحلة الأولى خلت من التأثيرية، أو أن الثانية خلت من الإخبارية، لكنه المنحى العام والغالب بحسب ما نرى، وإن كنّا سنعرض لذكر السمات جميعًا خلال مسيرة التراث البياني المتقدّم، والواقع أن الافتراض المتقدم يشعرنا أننا أمام نمو معرفي تدريجي من الأبسط إلى الأعقد.

---

(١) يُنظر: الآمديّ، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، ١/ ٤-٥.

(٢) يُنظر: الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/٤-٥. والقاضي الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص٣٣-٣٤. والمرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد: شرح ديوان الحماسة، ٩/١.

ولا بدّ من الإشارة إلى أننا نقارب الشواهد البيانية في تراثنا وفق المفهوم العام للتداولية، ولا نريد أن نزعم أن البيانيين كانوا تداوليين بالمعنى الاصطلاحي الواضح، إنما بالمعنى العام، كما لا نريد أن نقوّل تراثنا البيانيّ ما لم يقله قاصدًا إليه؛ فالإشكالات الكبرى في تراثنا عمومًا منطلقها البعد عن المنهجيات الفكرية النظرية خلا بعض الأبواب الشهيرة التي بدا أنها الأخرى بحاجة إلى مراجعة، ولعلّ ضخامةَ هذا التراث الذي بنى نفسه خلال فترة وجيزة لا تتجاوز الثلاثة قرون أو أربعة، ثمّ تَوقُّفَ حركة البناء وابتداء حركة الرَّكْم بصورة عامّة، كل ذلك دفع الدارسين، في ظل الانفتاح على النظريات الغربية الحديثة، إلى إعادة قراءة التراث واستنطاقه بوصفه مادّة ثرّة للبناء لا يمكن العمل من دونها.

❃ ❃ ❃



المبحث الأوّل
النصوص البيانية التي تناولت قواعد المحادثة في التراث

استقرينا في تراثنا البيانيّ مبادئَ تداوليةً كثيرةً تقعّد للخطاب أو المحادثة، وتتعلّق بالفهم والإفهام (البيان). نذكر من ذلك ما استُنْتِج ممّا أورده الفرّاء (٢٠٧هـ)، وهي قاعدة الابتعاد عن اللبس الداخلة في مبدأ الجهة، والماثلة في تعليقه على قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦]، يقول: «لو قال قائل: قد خسر عبدك؛ لم يجز ذلك، إن كنت تريد أن تجعل العبد تجارةً يُربَح فيه أو يُوضَع؛ لأنه قد يكون العبد تاجرًا فيربح أو يُوضَع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان مَتْجُورًا فيه. فلو قال قائل: قد ربحتْ دراهمُك ودنانيرُك، وخسر بَزُّك ورقيقك؛ كان جائزًا لدلالة بعضه على بعض»[1]. فقوله: (خسر عبدك) تُلبِس على المتلقّي بوصفها خاضعةً للاحتمالات، فهي تحتمل المجاز والحقيقة، ولا يزول عنها اللَّبْس إلا بالنظر إلى سياقات خارجية، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ﴾ ليس كذلك، فهو مجاز قطعًا.

وأمّا الجاحظ (٢٥٥هـ)، فقد حاز قصَب السبْق في الحديث المفصّل عن الفهم

(١) معاني القرآن، ١/ ١٥.

والإفهام بحسب علمنا، وأشبعهما درسًا، وهو الذي قصدَ بـ(البيان والتبيين) اللَّذَيْن عنونَ بهما كتابه الفهمَ والإفهامَ[١]. فالحديث عن جهود الجاحظ في مجال الفهم والإفهام حديث ذو جانبين: الأول حديث عن البيان والتبيين الذي يعني به الفهم والإفهام، وهو ما سنتكلّم عليه في المبحث التالي، والآخر حديث عن قواعد المحادثة، فممّا وجدناه عند الجاحظ من تلك القواعد أن عَمْرَ بن عُبيد حين سُئل عن البلاغة التي جعلها في تحبير اللفظ مع حسن الإفهام؛ «قال: إنك إن أردتَ تقرير حجّة الله في عقول المتكلمين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنّة، كنتَ قد أُوتيتَ فصل الخطاب، واستوجبتَ على الله جزيل الثواب»[٢]. فتقرير الحجّة يندرج في قواعد الكيف، وتخفيف المؤونة يمثّل قاعدة الملاءمة التي تدعو إلى تقليل الجهد المعرفيّ، وينضاف إلى ذلك مبدأ نستطيع أن نسمّيه مبدأ التحسين الذي ينطلق من التزيين وينتهي إلى سرعة الاستجابة.

ونلحظ أن الجاحظ أكّد ما يجلّي قاعدة الملاءمة في غير مكان من كتابه (البيان والتبيين)، فصيغت عنده في عبارات كثيرة نذكر من أهمّها: أن «نشاط القائل على قدر فهم المستمع»[٣]، وأن مدار أمر البلاغة «على إفهام كل قوم بقدْر

---

(١) يُنظر: البيان والتبيين، ١/ ١١- و٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ١١٤.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٤٠.



طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم»[١]، وأن «الوحشّي من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس كما يفهم السوقيّ رطانة السوقيّ، وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»[٢]. ولا بدّ من التنبيه على أن مبدأ الملاءمة صار مرتبطًا بالبلاغة حتى انتهى الأمر بأن أصبح الأساس الذي بُني عليه تعريفها تحت اسم (مطابقة مقتضى الحال)[٣].

وأورد الجاحظ كذلك أنّ عَمْرَ بن عُبيد كان يقول: «لا خير في المتكلم، إذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه، وإذا طال الكلام، عرضتْ للمتكلم أسباب التكلّف، ولا خير في شيء يأتيك به التكلّف»[٤]. فحدّد من قواعد التعاون قاعدة القدْر (الكم) بفرعيها. ومن القواعد التي أطلقها الجاحظ ما في قوله: «متى كان اللفظ كريمًا في نفسه متخيَّرًا في جنسه، وكان سليمًا من الفضول، بريئًا من التعقيد، حُبّب إلى النفوس، واتّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب»[٥]. فاللافت أنه في كلمات قلائل جمع ثلاثة مبادئ: مبدأ التحسين (تخيّر الألفاظ)، وهو مبدأ لم يلتفت إليه التداوليون بوصفهم يُعنون بالتواصل المؤسّس على اللغة العادية لا الفنية، ومبدأ القدْر

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ١٤٤.

(٣) يُنظر: السكاكّي، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ص ٢٥٦. وابن الناظم، بدر الدين بن مالك: المصباح في المعاني والبيان والبديع، ص ٤، القزوينيّ، الخطيب جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، ١/ ٨٠.

(٤) الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، ١/ ١١٥.

(٥) المصدر نفسه، ٢/ ٨.



(السلامة من الفضول)، ومبدأ الجهة الداعي إلى الابتعاد عن اللبس (البراءة من التعقيد).

ونذكر أيضًا أن ابن قتيبة (٢٧٦هـ) أشار إلى معنى قاعدة الملاءمة التي تظهر في ما من شأنه أن يحقّق ما يُسمّى في التداولية استراتيجية المؤوِّل، وما يشاكله في البلاغة ممّا سُمّي التوشيح أو الإرصاد، وذلك بـ«الابتداء بذكر ما يعلم السامع له إلى أيّ معنى يُساق القول فيه قبل استتمامه، وقبل توسّط العبارة عنه»[١].

وأمّا ابن طباطبا (٣٢٢هـ)، فقد جمع الكثير من القواعد، فنبيّن أنه، في معرض سعيه إلى بناء نظرية للشعر، جعل من الفهم الثاقب عيارًا للشعر[٢]، وهذا ينبني عليه بيان القواعد التي يتأسّس عليها ذلك العيار (الفهم)، فبيّن أن «الفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحقّ، والجائز المعروف المألوف، ويتشوّف إليه، ويتجلّى له... فإذا كان الكلام الوارد على الفهْم منظومًا، مصفًّى من كدر العِيّ، مقوّمًا من أَوَد الخطأ واللحن، سالمًا من جَوْر التأليف، موزونًا بميزان الصواب لفظًا ومعنًى وتركيبًا اتسعت طرقه، ولطفت مواجه، فقبله الفهم وارتاح له، وأنس به... وعلّة كل حسن مقبول الاعتدال، كما أن علّة كل قبيح منفيّ الاضطراب. والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها، وتقلق مما يخالفه... وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه ويرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه. فإذا اجتمع للفهم مع صحّة وزن الشعر صحّة المعنى وعذوبة

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ص ٢٤.

(٢) يُنظر: عيار الشعر، ص ١٩.



اللفظ فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر تمّ قبوله له، واشتماله عليه»[١].
فالقاعدة المستنتجة هي قاعدة الاستئناس التي يتفرّع عنها قاعدة الإصابة، وقاعدة الملاءمة المتجلّية في الكلام المألوف المعروف، وقاعدة التحسين. فعيار الشعر أو الفهم يكمن في هذه القواعد. فالنظرة إلى الشعر وقواعده في تلك الحقبة كانت نظرة تداولية أخبارية؛ يُراد منها أن يكون الشعر واضحًا مفهومًا وحسنًا.

وثمّة كلمة أخرى له يمكن أن نخرج منها بقاعدة الملاءمة التي تظهر فيما من شأنه أن يحقّق ما يُسمّى في التداولية استراتيجية المؤوِّل، وما يشاكله في البلاغة ممّا سُمّي التوشيح أو الإرصاد، وذلك بـ«الابتداء بذكر ما يعلم السامع له إلى أيّ معنى يُساق القول فيه قبل استتمامه، وقبل توسّط العبارة عنه»[٢].

ويرى ابن طباطبا أن ممّا قد يعقّد عملية الفهم ويخرق مبدأ الملاءمة بإجهاد السامع في توصّله إلى المراد ألاّ يُنسج الكلام نسجًا متماسكًا، أمّا إذا كان الكلام أو «القصيدة كلها كلمةً واحدةً في اشتباه أولها بآخرها، نسجًا وحسنًا وفصاحةً وجزالة ألفاظ ودقّة معان وصواب تأليف... سبق السامعُ إلى قوافيهـ[ـا] قبل أن ينتهي إليها راويهـ[ـا]»[٣].

ونجد عند ابن طباطبا مبدأً تداوليًّا تهذيبيًّا هو مبدأ التأدّب الذي فرّعت

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠-٢١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

لاكوف R.Lakoff (١٩٧٣) عليه ثلاث قواعد هي: قاعدة التعفّف (لا تفرض نفسك على المخاطب)، وقاعدة التشكّك (لتجعلْ المخاطب يختار بنفسه)، وقاعدة التودّد (لتظهرْ الودّ للمخاطَب)[١]، وذلك في قوله: «إن السمع إذا ورد عليه ما قد ملّه من المعاني المكرّرة والصفات المشهورة التي قد كثر ورودها عليه مجّه، وثقل عليه وعيه، فإذا لطف الشاعر لِشَوْب ذلك بما يُلبِسه عليه، فقرّب منه بعيدًا، أو بعّد منه قريبًا، أو جلّل لطيفًا، أو لطّف جليلًا أصغى إليه ووعاه، واستحسنه السامع واجتباه. وهذا تطريق إلى تناول المعاني واستعارتها، والتلطّف في استعمالها على خلاف جهاتها التي تُتناول منها»[٢]. فالدعوة إلى الابتعاد عن إملال السامع بتكرير المعاني تقابل قاعدة (التعفّف)، وتخييره بين المعاني البعيدة أو القريبة، أو اللطيفة أو الجليلة (التشكّك)، والتلطّف في استعمال المعاني والابتعاد عمّا يمجّه السامع ويَملّ منه (التودّد).

أمّا مبدأ التصديق الذي يتفرّع إلى قاعدتي الإخلاص والصدق، فنجد لها ذكرًا عند ابن طباطبا حين رأى أنه من «الواجب على صانع الشعر أن يصنعه صنعةً متقنةً... ويكثر رونقه اختصارًا، ويكرم عنصره صدقًا»[٣]. ونجد كذلك ذكرًا عنده لمبدأ التواجه (لتصنْ وجه غيرك) الذي ورد عند براون P.Brown وليفنسن S.Levinson (١٩٧٨)[٤]، ومبدأ التأدّب الأقصى الذي أورده

---

(١) عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص ٢٤٠-٢٤١. بتصّرف يسير

(٢) عيار الشعر، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٤) يُنظر: عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص ٢٤٣.



ليتش، G Leech (١٩٨٣)، والذي يُعدّ مكمّلًا لمبدأ التعاون، والذي تتفرّع عليه ست قواعد هي: اللباقة (قلّل من خسارة الآخر)، والسخاء (قلّل من ربح الذات)، والاستحسان (قلّل من ذمّ الآخر)، والتواضع (قلّل من مدح الذات)، والاتّفاق (قلّل من اختلاف الذات والآخر)، والتعاطف (قلّل من تنافر الذات والآخر)[1]؛ وذلك في قوله: «ينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره ومفتتح أقواله مما يُتطيَّر به أو يُستجفى من الكلام والمخاطبات كذكر البكاء، ووصف إقفار الديار وتشتّت الأُلاَّف، ونعي الشباب، وذمّ الزمان، ولا سيّما في القصائد التي تُضمَّن المدائح أو التهاني. ويستعمل هذه المعاني في المراثي، ووصف الخطوب الحادثة، فإن الكلام إذا كان مُؤسَّسًا على هذا المثال تطيّر منه سامعه... وإذا مرّ له [للشاعر] معنى يُستبشع اللفظ به لطف في الكناية عنه، وأجلّ المخاطب عن استقباله بما يتكرّهه منه، وعدل اللفظ عن كاف المخاطبة إلى ياء الإضافة إلى نفسه إن لم ينكسر الشعر، أو احتال في ذلك بما يحترز به ممّا ذممناه ويوقف به على أدب نفسه ولطف فهمه»[2]. فالدعوة إلى الاحتراز من التطيرّ وتجنّب الكلام الجافي فيما يخصّ مقام المدح أو التهاني، ومراعاة ذوق السامع بالابتعاد عن الألفاظ المستبشعة وعدل اللفظ من المخاطب إلى المتكلم، ومراعاة الأدب والقصد إلى الإفهام كلها دعوات ذات سمات تداولية تقعّد للفهم.

وأمّا أهمّ قواعد المحادثة التي وقفنا عليها عند ابن عبد ربّه الأندلسيّ (٣٢٨هـ)، فقاعدة مراعاة الحال (الملاءمة)، بيّن أن «لكلّ مَكْتوب إليه قدْرًا ووَزنًا،

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) عيار الشعر، ص ٢٠٤-٢٠٧.

يَنبغي للكاتب أن لا يجاوزه عنه، ولا يُقصّر به دونه...[ولذلك] عابُوا الأحوص حين خاطب الملوك خطاب العوامّ في قوله [الكامل]:

وأراكَ تَفعـلُ ما تقُول وبعضُهم مَذِقُ الحديث يقول ما لا يَفْعلُ

وهذا معنًى صحيح في المدح، ولكنهم أجلّوا قدر الملوك أن يُمدَحوا بما تُمدَح به العوامّ؛ لأن صِدْق الحديث وإنجاز الوعد وإن كان من المدح، فهو واجب على العامّة، والـمُلوكُ لا يُمدحون بالفرائض الواجبة، إنما يَحسن مدحُهم بالنّوافل»[١]. وكذلك نستنتج قاعدة أمن اللبس من صنيعه حين أباح للشاعر حذف الكلمة شريطة ألاّ تلتبس بأخرى، كقولهم: فل من فلان، ويتمثّل بقول الشاعر [المتقارب]:

وجـاءت حـوادث مِـن مِثلِهـا يقـال لِمثلـك: ويهًـا فُـلُ[٢]

وقاعدة الترتيب الداخلة في مبدأ الجهة، فقد بيّن ابن عبد ربّه أن ممّا يحول دون الفهم إساءة النظم، وعدم ترتيب فِقَره، «كقول الفرزدق [الطويل]:

ومـا مثْلـه في النّـاس إلاّ مُملَّكا أبـو أمِّـه حيّ أَبـوه يقاربُـهْ

معناه: ما مِثل هذا الممدوح في الناس إلاّ الخَليفة الذي هو خاله، فقال: أبو أُمّه حيّ أبوه يقاربه. فبعّد الـمَعنى القريب، ووعّر الطريق السهل، ولبَّس المعنى بتوعّر اللفظ وقُبْح البنية، حتى ما يكاد يُفهَم»[٣].

---

(١) العقد الفريد، ٤/ ٢٦٥. الـمَذِق: الملول.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ٦/ ٢٠١.

(٣) المصدر نفسه، ٦/ ٢٣٨.



وأمّا ابن وهب الكاتب (٣٣٧هـ)، فتتمثّل جهوده فيما جاء عنه من كلام على أوصاف الخطيب (الناجح)، فمن ذلك أن يكون «عارفًا بمواقع القول وأوقاته، واحتمال المخاطبين به، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيُقصّر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز في تجاوز في مقدار الحاجة إلى الإضمار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصّة في مخاطبة العامّة، ولا كلام الملوك مع السوقة... [أمّا] الإيجاز فينبغي أن يُستعمل في مخاطبة الخاصّة وذوي الأفهام الثاقبة... وفي المواعظ والسنن والوصايا التي يُراد حفظها ونقلها... وأمّا الإطالة ففي مخاطبة العوام، ومن ليس من ذوي الأفهام، ومن لا يكتفي من القول بيسيره، ولا يتّفق ذهنه إلاّ بتكريره وإيضاح تفسيره؛ ولهذا استعمل الله ﷻ في مواضع من كتابه تكرير القصص وتصريف القول ليفهم من يبعد فهمه، ويعلم من قصر علمه»[1]. فنلحظ أنه وضع مبدأ الملاءمة المتقيّد بقواعد: الزمان والمكان، ومراعاة حال المخاطَبين، ذلك فضلًا على تأصيل مبدأ الكم؛ إذ ميّز مواضع الإيجاز من مواضع الإطالة، وعلّقهما بمراتب الأفهام، كما نجده يميّز بين الخطابة التي لا يُؤمَن فيها الخطأ؛ لأن الكلام يُلقى فيها شفاهًا، وبين الرسائل التي ليست كذلك؛ لأن المترسّل يكون في فسحة من تحكيكها وتكرير النظر فيها[2].

في أثناء قراءتنا أقوالَ ابن وهب التي يبدو تأثره فيها بالجاحظ جليًّا، استوقفنا

---

(١) البرهان في وجوه البيان، ص ١٩٤-١٩٥-١٩٦.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩١-١٩٢.



ربطه التشبيهَ بالفهم الذي يُكسبه سمة الحذق؛ إذ «كلما كان [التشبيه] إلى المعنى أسبق كان بالحذق أليق»(١).

وحول قاعدة الملاءمة نجد قولًا لابن وهب يشترط فيه على الشاعر «أن يحمل إلى كل سوق ما ينفق فيها، ويخاطب كل مقصود بالشعر على مقدار فهمه، فإنه ربّما قيل الشعر الجيّد في من لا يفهمه فلا يُحسن موقعه منه، وربّما قيل الشعر الداعر لهذه الطبقة، فكثرت فائدة قائله لفهمهم إيّاه»(٢). فهو يؤسّس لقاعدة الملاءمة، ويطالب المتكلّم (الشاعر) بها انطلاقًا من توخّي الإفهام وتحقيق الفائدة، وذلك ما يحول دون المطالبة بالحدّ المثاليّ للشعرية.

وأمّا أبو هلال العسكريّ (٣٩٥هـ)، فقد جعل ديدنه بسط الكلام على أهمية التركيز على السامع وإفهامه؛ فمن ذلك أنه تكلّم على ضرورة الاتّكاء على أساليب الإيجاز والإطناب والتكرار (مبدأ الكم) جميعًا بما يزيد نشاط السامع، ومن ثمّ يسهم في نجاح عملية التواصل، ومن ذلك قوله: «كلام الفصحاء إنما هو شَوْب الإيجاز بالإطناب، والفصيح العالي بما دون ذلك من القصد المتوسّط، ليستدلّ بالقصد على العالي، وليخرج السامع من شيء إلى شيء فيزداد نشاطه وتتوفّر رغبته، فيصرفوه في وجوه الكلام إيجازه وإطنابه، حتى استعملوا التكرار ليتوكّد القول للسامع»(٣). فما اهتمامه بالاستدلال وبنشاط السامع وبتوكيد القول له إلاّ لإرادة إفهامه إياه.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩. الداعر: الرائج.

(٣) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص ١٧٤.



ومن ذلك أنه ربط حدّ البلاغة بما ينتهي إلى إفهام السامع؛ فـ«البلاغة التقرّب من المعنى البعيد، والتباعد من حشو الكلام، وقرب المأخذ، وإيجاز في صواب، وقصد إلى الحجّة، وحسنُ الاستعارة. ومثله... البلاغة تقريب ما بعُد من الحكمة بأيسر الخطاب، والتقرّب من المعنى البعيد، وهو أن يعمد إلى المعنى اللّطيف فيكشفه، وينفى الشواغل عنه، فيفهمه السامعُ من غير فكر فيه، وتدبّر له»[١]. فبنى ذلك على مجموعة من القواعد التي تعدّ مسلّمات حواريةً تداوليةً، من مثل مسلّمة الجهة (ابتعد عن اللبْس) بتقريب المعنى والمأخذ، و(تحرَّ الإيجاز) بالابتعاد عن الحشو والإيجاز، ومسلّمة الكيف (لا تقل ما لا تستطيع البرهنة عليه) بالقصد إلى الحجّة، هذا بالإضافة إلى قاعدتي: الصواب (إيجاز في صواب)، والتحسين (حسن الاستعارة).

ونشير أيضًا إلى أن أبا هلال بنى الإفهام، فضلًا عمّا سبق، على قاعدة الملاءمة (مراعاة مقتضى حال المخاطَب) في غير مكان من كتابه[٢]، وجعل معرفة المقامات ومراعاتها من تمام آلات البلاغة[٣]. واتّضح بعد قرار أمر البلاغة أنها عين البلاغة، وممّا اهتمّ به أيضًا ممّا يتعلّق بالمسلّمات الحوارية قاعدة الترتيب؛ إذ رأى أن ترتيب ألفاظ الكلام وحسن تأليفها ورصفها يجنّب الكاتب جميع ما يُكسب الكلام تعميةً[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٦.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣١- و٣٤- و٤٠- و١٢٩-١٣٠و١٤٢... ويُنظر: العمري، محمد: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص ٢٩٣.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩- و١٤٧.



ولابن رشيق (٤٥٦هـ) نُقُول في ماهيّة البلاغة تمثّل خلاصة ما قيل في حدّ البلاغة عند مَن سبقه، ولا سيّما الجاحظ الذي يعدّ أساسًا ملهمًا ومصدرًا للاحقيه في هذا المجال، فنستطيع أن نستخلص من تلك النقول ما يمكن أن يمثّل قواعد حواريةً نسردها في الجدول الآتي:

ما البلاغة؟	القواعد التداولية المستنتجة
قليل يُفهم، وكثير لا يُسأم.	الإيجاز والإطالة
إجاعة اللفظ، وإشباع المعنى.	الإيجاز
معان كثيرة، في ألفاظ قليلة.	الإيجاز
إصابة المعنى وحسن الإيجاز.	الصواب والإيجاز
أبلغ الناس أسهلهم لفظًا، وأحسنهم بديهيةً.	الوضوح والحِجاج
كلمة تكشف عن البقية.	الإيجاز
الإيجاز من غير عجز، والإطناب من غير خَطَل.	الإيجاز أو الإطالة
إذا كان الإكثار أبلغ كان الإيجاز تقصيرًا، وإذا كان الإيجاز كافيًا كان الإكثار عِيًّا [(١)].	الإيجاز أو الإطالة
أصل البلاغة الطبع، ولها مع ذلك آلات تُعين عليها، وتوصل للقوة فيها، وتكون ميزانًا لها، وفاصلةً بينها وبين غيرها.	الحِجاج
أبلغ الناس من اقتصر على الإيجاز، وتنكّب الفضول.	الإيجاز

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥ دار الجيل ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ج ١، ص ٢٤٢.

البلاغة اسم لمعان تجري في وجوه عدّة كثيرة: فمنها ما... يكون في الإشارة... ومنها ما يكون في الاحتجاج... فعامّة هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة[1].	الإيجاز والحِجاج
إبلاغ المتكلم حاجته بحسن إفهام السامع.	الحِجاج والوضوح
أن تُفهم المخاطَب بقدر فهمه، من غير تعب.	الملاءمة والوضوح
معرفة الفصل من الوصل.	الحجاج
حسن العبارة، مع صحّة الدلالة.	التحسين والصواب
أن يكون أول كلامك يدلّ على آخره، وآخره يرتبط بأوّله.	الحِجاج
القوة على البيان، مع حسن النظام.	الحِجاج والتحسين
البلاغة ضد العِيّ، والعِيّ: العجز عن البيان.	الوضوح
بلاغة الكلام أن يُسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك.	الوضوح والحجاج
أبلغ الناس من حلّى المعنى المزيز باللفظ الوجيز، وطبق الـمَفصِل قبل التحزيز.	الإيجاز والوضوح والحِجاج
البلاغة حسن الاستعارة.	التحسين
البلاغة ما قرب طرفاه، وبعد منتهاه.	الإيجاز والوضوح
إصابة المعنى، والقصد إلى الحُجّة.	الصواب والحِجاج

(١) نفسه، ج ١، ص ٢٤٣.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٢٤٤.

الجزالة، والإطالة.	الإطالة
تقصير الطويل، وتطويل القصير، يعني بذلك القدرة على الكلام.	الحجاج
من اجتزأ بالقليل عن الكثير، وقرب البعيد إذا شاء، وبعد القريب، وأخفى الظاهر، وأظهر الخفيّ [١]	الإيجاز والحجاج
ألاّ يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع.	الوضوح
بلوغ المعنى، ولما يطل سفر الكلام.	الإيجاز والوضوح
التقرب من البغية، ودلالة قليل على كثير.	الإيجاز والحِجاج
إهداء المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ.	التحسين
البلاغة ما صعب على التعاطي وسهل على الفطنة.	الوضوح
أبلغ الكلام ما حسن إيجازه، وقلّ مجازه، وكثر إعجازه، وتناسبت صدوره وأعجازه.	الإيجاز والوضوح
البليغ من يجتني من الألفاظ نُوّارها، ومن المعاني ثمارها [٢].	التحسين
خير الكلام ما قلّ ودلّ، وجلّ ولم يُملّ.	الإيجاز والوضوح
قَيِّمُ الكلامِ العقلُ، وزينته الصواب، وحليته الإعراب، ورائضه اللسان، وجسمه القريحة، وروحه المعاني	الصواب والتحسين

---

(١) نفسه، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٢٤٦.

البلاغة الفهم والإفهام وكشف المعاني بالكلام، ومعرفة الإعراب، والاتساع في اللفظ، والسداد في النظم، والمعرفة بالقصد، والبيان في الأداء وصواب الإشارة، وإيضاح الدلالة، والمعرفة بالقول، والاكتفاء بالاختصار عن الإكثار، وإمضاء العزم على حكومة الاختيار.	الإيجاز والتحسين والوضوح والصواب
البلاغة تخير اللفظ في حسن الإفهام.	التحسين والوضوح
حسن البلاغة أن يُصوّر الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق[1].	الحِجاج
البيان أن يكون اللفظ يحيط بمعناك، ويخبر عن مغزاك، ويخرجه من الشركة، ولا يستعين عليه بالكثرة، والذي لا بدّ منه أن يكون سليمًا من التكلّف، بعيدًا من الصنعة، بريًّا من التعقيد، غنيًّا عن التأويل[2].	الإيجاز والوضوح والتحسين
شدّ الكلام معانيه وإن قصر، وحسن التأليف وإن طال.	التحسين إطالة أو إيجاز
ومدار هذا الباب كلّه على أن البلاغة وضع الكلام موضعه من طول أو إيجاز، مع حسن العبارة[3].	التحسين إطالة أو إيجاز

يلاحظ من الجدول السابق أن قاعدة الإيجاز التي تندرج تحت مبدأ الجهة التداوليّ هي الأكثر حضورًا، كما يلاحظ تردّد قاعدتَي الوضوح فالتحسين (البيان)، ثم قاعدة الحجاج التي أُريد بها القدرة على حجاج الخصم، وبالدرجة الكبرى القدرة على التصرّف بالكلام ونيل المرام، ثم قاعدة الإصابة التي

(١) نفسه، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٢٤٩.

(٣) نفسه، ج ١، ص ٢٥٠.

نستطيع أن نثبت أنها جامعة لغيرها من القواعد التداولية، بأمارة أنها تمثّل إلى جانب الإخلاص مبدأ الصدق اللَّذي يدخل معه في مبدأ التصديق الذي أسلفنا القول فيه: إنه المبدأ الذي لا يعتوره نقص ولا تشوبه شائبة خلافًا لغيره من المبادئ. لقد ظهر لنا أن القواعد التي تصبّ في النهاية في المراد من عمود الشعر ومصطلح البيان بمفهوميه: الطبعيّ على نحو كبير والبديعيّ على نحو أقلّ= هي المتسلّطة على مفهوم البلاغة آنذاك.

ثم إن الإشارة إلى أن مبدأ التحسين الذي سنتحدّث عنه، والذي يحضر في كل حديث عن البلاغة = ليس منها بدّ، كما لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا المبدأ يمثّل الكلام الفصل في الموقف من الإيجاز والإطالة، فليس العبرة في أيّهما الذي يجب اعتماده أو أيّهما ما يجب تقديمه على الآخر، لكن العبرة في حسن العبارة، وهذا ما مال إليه ابن رشيق في نهاية الأمر، وإن كان قد استقرّ في تقاليد البلاغة العربية أخيرًا أن لكلّ مقام مقالًا.

أمّا ما استخلصناه من قواعد المحادثة أو الفهم أو الفصاحة عند ابن سنان (٤٦٦هـ)، فنذكر أنها تتجلّى في الشروط التي وُضعت للتعبير بالألفاظ المؤلّفة ـ يعنينا منها الألفاظ في اشتراكها مع معانيها ـ فإنها على وجوه: أولاها: وضع الألفاظ موضعها حقيقةً أو مجازًا بما لا ينكره الاستعمال بألاّ يكون في الكلام تقديم وتأخير يؤدي إلى فساد معناه وإعرابه، وألاّ يكون الكلام مقلوبًا فيفسد المعنى ويصرفه عن وجهه، وأن يُلتزم بحسن الاستعارة، وألاّ تقع الكلمة حشوًا يؤثّر في الكلام نقصًا وفي المعنى فسادًا، وألّا يكون الكلام شديد المداخلة



يركب بعضه بعضًا وهذا هو المعاظلة، وغير ذلك[١]. فينبثق عن هذه الشروط، مبدأُ الملاءمة فضلًا على مبدأ التحسين، وثانيتها التناسب الذي يقتضي اتّباعه تسهيل الفهم وتحسين الكلام، وهو يحيلنا إلى مبدأ الترتيب عند التداوليّين، ونذكر ممّا يستلزم التناسب «حمل اللفظ على اللفظ في الترتيب؛ ليكون ما يرجع إلى المقدّم مقدّمًا وإلى المؤخّر مؤخّرًا»[٢]، وآخرها «الإيجاز والاختصار وحذف فضول الكلام حتى يُعبّر عن المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة»[٣]. ومبدأ الإيجاز تكرّر كثيرًا في التراث البيانيّ العربيّ، غير أن ابن سنان رسّخ قواعده حين ربطه بإظهار المعنى، ومن ثمّ بالإفهام؛ فبيّن أن «المحمود من الكلام ما دلّ لفظه على معناه دلالةً ظاهرةً ولم يكن خافيًا مستغلقًا... فإن كان الكلام الموجز لا يدلّ على معناه دلالةً ظاهرةً فهو... قبيح مذموم، لا من حيث كان مختصرًا، بل من حيث كان المعنى فيه خافيًا»[٤]، ولم يكتفِ بذلك بل راح يؤكّد ما ذهب إليه ببيان فضل الإيجاز على الإسهاب، ولو كان على حساب القاعدة التي رسّخ أركانها؛ فقال: «إن كان [الكلام] يدلّ على معناه دلالةً ظاهرةً إلا أنها تخفى على البليد والبعيد الذهن ومن لا يسبق خاطره إلى تصوّر المعنى ـ ولو كان الكلام طويلًا لجاز أن يقع لهم الفهم ـ فليس هذا عندنا بموجب أن يكون الإسهاب في موضع من المواضع أفضل من الإيجاز»[٥].

---

(١) يُنظر: سّر الفصاحة، ص ١٢٤- وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

فابن سنان لا يعتدّ بفهم العوامّ في كلام بناه على التفصيل في شأن الفصاحة أو لنقل البلاغة؛ بأمارة أنه جعل اللفظ العاميّ ممّا يخلّ بفصاحة الكلام وقرنه بلفظة أخرى تحمل دلالةً سلبيةً وهي السقوط[1]. يبدو أنّ تركيز البيانيّين على الإيجاز يرجع إلى طبيعة العرب قديمًا؛ إذ يوصفون بأنّهم أمّة أمّيّة، تتعامل بالمشافهة، وهذا يستدعي أن يكون الكلام المتداوَل موجَزًا حتى يُحفَظ عنهم.

وأمّا الشروط التي وُضعت للمعاني بانفرادها عن الألفاظ: فأولها الصحّة التي تتجلّى في صحّة التقسيم (صحّة النظم)، وفي تجنّب الاستحالة والتناقض، وفي عدم وضع الجائز موضع الممتنع؛ لأنه لا علّة لجواز ذلك، وهو ضدّ ما يحمد من الغلوّ والمبالغة في الشعر، وفي صحّة التشبيه، وفي صحّة الأوصاف في الأغراض، وفي صحّة المقابلة، وفي صحّة النسق، وفي صحّة التفسير[2]. ويمكن أن نخرج من هذه الشروط بمبدأ الإصابة، ومبدأ الوضوح، ومبدأ الترتيب، ومبدأ الملاءمة. وثاني الشروط الكمال، «وهو أن تُستوفى الأحوال التي تُتمّ بها صحته وتُكمل جودته»[3]. وتنبثق عنه مبادئ الصواب والإخلاص والوضوح والتحسين. وثالثها المبالغة، إذ يرى ابن سنان «أن الناس مختلفون في حمد الغلوّ وذمّه، فمنهم من يختاره ويقول: أحسن الشعر أكذبه ويستدلّ بقول النابغة، وقد سئل من أشعر الناس، فقال: من استجيد كذبه وأضحك رديئه.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧- وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٩.



وهذا هو مذهب اليونانيين في شعرهم. ومنهم من يكره الغلوّ والمبالغة التي تخرج إلى الإحالة ويختار ما قارب الحقيقة وداني الصحّة»[١].

فيظهر أن أرباب المذهب الأول الذي وافق مذهب اليونانيين يميلون إلى البعد الشعريّ (التأثيريّ) من اللغة (الغرابة) ويقرنونه بالكذب. أمّا أرباب المذهب الثاني فيُؤثرون البعد التداوليّ (الإخباريّ) (المناسبة والبيان) الذي يقوم على الإصابة والوضوح والإفهام وغيرها من المفهومات والأبعاد التداولية ويقرنونه بالحقيقة وبالصحّة، ولا نعني هنا قطعًا أن هؤلاء يُغفلون البعد الشعريّ؛ وقد بيّنا آنفًا تلازم البعدين. وأمّا رابع الشروط التي اشترطها ابن سنان للمعاني بانفرادها عن الألفاظ، فالتحرّز ممّا يوجب الطعن بـ«أن يأتي بكلام لو استمر عليه لكان فيه طعن، فيأتي بما يتحرّز به من ذلك الطعن»[٢]. وأمّا آخر الشروط التي ذكرها فهو شرط الاستدلال بالتمثيل بأن يزيد الشاعر في الكلام معنى يدلّ على صحّته بذكر مثال له[٣]، ويُضاف إليه الاستدلال بالتعليل بأن يؤكّد الشاعر معنى ما بذكر علّة حدوثه[٤]، وهو يوافق (حسن التعليل). وهذا الشرط الذي وضعه ابن سنان لصحّة المعنى وبلاغته وفهمه ينكشف عن مبادئ تداولية متعددة مثل: الحجاج (الكيف)، والوضوح (الجهة) والتحسين، والصواب والإخلاص (التصديق).

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

ونجد كذلك إشارةً إلى مبدأ الملاءمة عند عبد القاهر، إذ تكلّم على الملاءمة بين المعاني؛ وذلك في قوله: «هل تجد أحدًا يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلاّ وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن [ملاءمة] معناها لمعنى جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها؟»[١]. وكذلك يشير إلى مبدأ الصواب ويجعله أساسًا من أسس نظريته المعروفة بـ(النظم)؛ فقد اشترط للناظم في استعماله النظمَ الصحّةَ[٢]، وجعل العمل على قوانين النحو سببًا في صحّته، واستدلّ بذلك على أن ذلك العمل، كما يدلّ على الصحّة، يدلّ كذلك على وجوب الفضل والمزيّة[٣]، فهو يقرن الصحّة بالحسن، ونجد عبد القاهر يجعل من الصحّة أساسًا لمعرفة المجاز العقليّ كذلك. فهو في كلامه على شروطه يرى أنه يرجع إلى «أحد أمرين: فإمّا أن يكون الشيء الذي أُثبت له الفعل ممّا لا يدّعي أحد من المحقّين والمبطلين أنه ممّا يصحّ أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أُثبت له، وذلك نحو قول الرجل: (محبّتُكَ جاءت بي إليك)، وكقول عمرو بن العاص في ذكر الكلمات التي استحسنها: (هنّ مخرجاتي من الشام). فهذا ما لا يشتبه على أحد أنه مجاز. وإمّا أنه يكون قد عُلم من اعتقاد المتكلم أنه لا يُثبت الفعل إلاّ للقادر، وأنه ممّن لا يعتقد الاعتقادات الفاسدة، كنحو ما قاله المشركون وظنّوه من ثبوت الهلاك فعلًا للدهر، فإذا سمعنا نحو قوله [المتقارب]:

أشاب الصغيرَ وأفنى الكبيـ ـــرَ كرُّ الغداة ومرُّ العشيّْ

---

(١) دلائل الإعجاز، ص ٤٤.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.



... كان طريق الحكم عليه بالمجاز أن تعلم اعتقادهم التوحيدَ، إمّا بمعرفة أحوالهم السابقة، أو بأن تجد في كلامهم من بعد إطلاق هذا النحو، ما يكشف عن قصد المجاز فيه»[١]. فالمجاز ههنا ينبني على صحّة التأثير في وجود المعنى أو على صحّة الاعتقاد.

ممّا سبق نكتشف أن للصحّة عند عبد القاهر أهميةً كبرى على مستويي: المعاني (النظم)، والبيان (المجاز). ويقول الجرجانيّ: «لا فضيلة [للكلام] حتى ترى في الأمر مَصنعًا، وحتى تجد إلى التخيّر سبيلًا، وحتى تكون قد استدركتَ صوابًا»[٢]. فهو يتكّلم على التزيين والتحسين من خلال ذكر الصنعة والتخيرّ، وعلى الصواب الذي لا يعني به الجرجانيّ الصواب النحويّ، إنما الصواب في تحسين العبارة وإغرابها بحيث يُتوصّل إلى كنه مضمونها بالفهم الثاقب[٣].

انتقل الفكر العربيّ من تحرّي الدقّة والوضوح والمناسبة (الأبعاد التداولية الإخبارية البيانيّة) التي يمثّلها عمود الشعر ومدرسة الطبع = إلى طلب الإغراب والصنعة (الأبعاد التداولية التأثيرية) التي تتجلّى في أدبيات مدرسة البديع، وذلك بفعل التأثّر بالتيارات الوافدة إلى البيئة الثقافية العربية كما صرّح بذلك ابن سنان في كلامه على مذهب اليونان، كما كان لاتساع رقعة الدولة، وتعقّد أساليب الحياة أثر بارز في ذلك الانتقال، وهو ما ذكرناه حين تكلّمنا على قراءة الفراهي للبيان.

---

(١) أسرار البلاغة، ص ٣٨٨- ٣٨٩.

(٢) دلائل الإعجاز، ص ٩٨.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.



المبحث الثاني
اتّكاء البلاغة على قاعدتي
الوضوح (البيان) والتحسين (البديع)

يقابل البيان بما هو ركيزة ومعيار من معايير مدرسة الطبع = البديع الذي يمثّل منهجًا سار عليه الشعراء المولّدون، غير أن البيان بما هو مفهوم لا يخلو من دلالة التحسين أو البديع أو التأثير، وهذا الأمر ينبغي أن يكون مقرّرًا في النفوس حين قراءة النصوص التراثيّة، فقد ارتبط تعريف البلاغة أو البيان عند جُلّ البيانيين العرب القدماء بقاعدتي الوضوح والتحسين، إن لم يكن عندهم كلّهم، وهو ما سنفصّل فيه ههنا. ولا بدّ بدايةً أن ننبّه إلى أن محمد العمريّ ميّز بين بعدين كبيرين للمجال البلاغيّ؛ هما: الغرابة الشعرية التي تُبنى أساسًا على مبدأ (التحسين)، والمناسبة التداولية التي تقوم على الفهم والإفهام (الوضوح أو البيان)، وهما متلازمان في الخطاب الأدبي أبدًا، على أنه قد يهيمن أحدهما على الآخر بحسب السياق الذي يُقدّمان فيه[1].

لقد كان حضور تينك القاعدتين عند الجاحظ مؤسس البيان بارزًا؛ إذ ما انفكّ يلحّ على أهمية الفهم والإفهام في (البيان والتبيين) الذي هو في الأساس

(١) يُنظر: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص ٣٠.



مبنيّ على ذلك. ويتجلّى الحديث عن التحسين عنده في كلامه على الفصاحة ومسايرة كلام العرب الأقحاح الذي يكون الحسن فيه فطرة وطبعًا لا صنعة وتكلّفًا كما هو شأن شعراء البديع، وهذا الأمر ظهر أيضًا في مشروع ابن المعتزّ في كتابه البديع، حين بيّن أنّ محاسن البديع التي تكاثر ورودها عند المولّدين هي موجودة عند الشعراء الفحول بالطبع.

أمّا ابن وهب فتتمثّل جهوده في ربطه فصاحة الكلام وبلاغته وبيانه بالإفهام (الوضوح) انطلاقًا من معنييهما اللغويين اللَّذَيْن يفيدانه إضافة إلى إفادتهما معنى التحسين المتجلّي بالابتعاد عن ألفاظ العامّة والألفاظ الساقطة؛ يقول: «أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، والبليغ ما بلغ المراد، ومن ذلك اشتُقّا، فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه، ولم يحوج السامع إلى تفسير له بعد أن لا يكون كلامًا ساقطًا، ولا للفظ العامّة مشبّهًا»[1].

ويكشف لنا موقف ابن عبد ربّه ممّا دار حوله سجال كبير بين النقاد عن أيّهما أَولى؟ آلقول: ما ترك الأول للآخر شيئًا، أم القول: إن الآخر أخذ من الأول المعنى فزاد عليه ما يُحسّنه ويقرّبه ويوضّحه، يكشف لنا بيان موقفه من ذلك ما يشي بالدعوة إلى الالتزام بقاعدتي الوضوح والتحسين، فهو يميل إلى القول الثاني؛ لأنه يُفضي إلى تقريب المعاني، فضلًا على تحسينها. وممّا يستشهد بـه لذلك «قول الأعشى [المتقارب]:

وكأْس شـربتُ علـى لـذّة   وأخـرى تداويـتُ منهـا بهَـا

(١) البرهان في وجوه البيان، ص ٢٠٦.

فأخذ هذا المعنى الحسن بن هانئ [أبو نُوَاس] فحسّنه وقَرّبه إذ قال [البسيط]:

دعْ عنك لَوْمي فإنّ اللوم إغراءُ وَداوِني بالّتي كانت هي الدَّاءُ[١]

وإذا ما دقَّقنّا في تعريف ابن وهب الكاتب البلاغةَ، تبيّن أنه ذو صلة بارزة بالوضوح وبالتحسين، فحدُّها عنده: «القول المحيط بالمعنى المقصود، مع اختيار الكلام، وحسن النظام، وفصاحة اللسان»[٢]. فكّل هذه المعاني تُقعّد للفهم قبل البلاغة، أو لهما معًا بوصفهما يحقّقان التواصل، فقوله: (القول المحيط بالمعنى المقصود) يحيلنا إلى معنى تمام الدلالة، الذي يفيد معنى الوضوح، وقوله: (مع حسن اختيار الكلام وحسن النظام) يشير إلى معنى تحسين الكلام. وإذا توغّلنا في الحديث عن تينك القاعدتين عند ابن وهب، بالدخول في مباحث البلاغة، ونعني هنا التشبيه، وجدنا أنه يجعله مرهونًا بالفهم؛ إذ «كلما كان [التشبيه] إلى المعنى أسبق كان بالحذق أليق»[٣]. وههنا ربط للتشبيه بالوضوح الذي يستدعي أن يكون التشبيه بموجبه محسّنًا

وأمّا الآمديّ (٣٧١هـ)، فقد نقل ما ذكره بُزُرْجُـمِهْرَ في فضائل الكلام التي بموجبها يستقر في قلب مستمعه، بمعنى أنه يكون مفهومًا (الوضوح) حسنًا (التحسين) إذا تحقّقت فيه شروط التواصل، وروعيت فيه قواعد المحادثة؛ فقال: «إن فضائل الكلام خمس، إن نقص منها فضيلة واحدة سقط فضل سائرها، وهي: أن يكون الكلام صدقًا، وأن يوقع موقع الانتفاع به، وأن

(١) العقد الفريد، ٦/ ١٨٦.

(٢) البرهان في وجوه البيان، ص ١٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.



يتكلّم به في حينه، وأن يحسن تأليفه، وأن يستعمل منه مقدار الحاجة»[١]. كما نقل الآمديّ عن بُزُرُجْـمِهْرَ أنه قصد بالكلامِ المنثورَ لا المنظومَ، وأنه جعل الفضيلتين الأخيرتين واجبتين في الشعر. إن تلك الفضائل عامّةً تمثّل قواعد لا بدّ من مراعاتها في عملية التواصل.

وما يلفت الأنظار إليه من مجهودات الآمديّ بيانه قواعد جودة الشعر واستحكامه ومن ورائه سائر الصناعات والفنون، فجمعها في «أربعة أشياء، وهي: جودة الآلة، وإصابة الغرض المقصود، وصحّة التأليف، والانتهاء إلى تمام الصنعة من غير نقص فيها ولا زيادة عليها»[٢]. وليس تأكيد ظهور قاعدتي الوضوح والتحسين ههنا بالأمر العزيز، فقوله: جودة الآلة وتمام الصنعة يفضي إلى قاعدة التحسين، وقوله: إصابة الغرض وصحّة الدلالة ينتهي إلى قاعدة الوضوح.

وأمّا الرمّانيّ (٣٨٤هـ)، فقد رأى في الاستعارات والفواصل القرآنية سبيلًا لتحقيق البيان وحسن الإفهام[٣]، وتكلّم على البيان مفصّلاً أقسامه ومؤكّدًا أهميته وعلاقته بالإفهام، فقال: «البيان هو الإحضار لما يظهر به تميّز الشيء من غيره في الإدراك. والبيان على أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة. والكلام على وجهين: كلام يظهر به تميّز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميّز الشيء فليس ببيان كالكلام المخلط، والمحال الذي لا يفهم به معنًى. وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على عِيّ

(١) الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، ١/ ٤٢٧-٤٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٤٢٦.

(٣) النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص ٨٦ و٩٧.

وفساد... وليس بحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام؛ لأن الله قد مدح البيان واعتدّ به في أياديه الجسام، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢-٣-٤] ولكن إذا قُيّد بما يدلّ على أنه يُعنى به إفهام المراد جاز»[1]. فالرمّانيّ يمدح البيان ويبينّ فضله ويُقيمه على الفهم (الوضوح) الموسوم بالحسن (التحسين).

وأمّا الخطّابيّ (٣٨٨هـ)، فقد عرض للحديث عن النظم ورسومه بوصفه يحمل كبير أثر في تشكيل البيان[2]. ولا ننسى أن نبينّ ـ ونحن نتحدّث عن البيان ـ أن المقصود بالبيان الإفصاح عن المعنى بصورة حسنة، فهو ذو علاقة جليّة بالوضوح والتحسين؛ إذ يمثّل المصطلح أو الشكل الفنّيّ للفهم بمعناه التداوليّ، والحقّ أن هذا ما يفسّر سبب اقترانه بالتحسين.

ولعلّ كلامنا على بناء البلاغة على قاعدتي الوضوح والتحسين يتعزّز بما ذهب إليه الخطّابيّ من أن عمود البلاغة «هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ والأشكل به، الذي إذا بُدّل مكانَه غيرُه جاء منه، إمّا تبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإمّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»[3]. فنحن إذًا أمام مفهومين متقابلين: مفهوم الفهم عند التداوليين الذي يُراد به تحقّق التواصل (الإخبار) من خلال اللغة العاديّة أصلًا ـ نلاحظ في هذا الصدد أن قولة الخطّابيّ (فساد

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٢) بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.



الكلام)، وهي تعني إخفاق عملية التواصل، تلوّح بذلك المفهوم ـ ومفهوم البيان (الإبلاغ الذي هو شقيق البلاغة ومرادفها) عند البيانيين الذي يقوم على تحسين الكلام بقصد (التأثير) إلى جانب فهمه وتحقيقه عملية التواصل ـ يظهر أن المعنى السابق معزّز في حديث الخطّابيّ عن (ذهاب الرونق، وسقوط البلاغة) ـ فالأول مُتعلَّقه التواصل بقصد الفهم والإفهام (البيان)، والآخر التحسين بقصد التأثير إلى جانب التواصل.

ونشير أيضًا إلى أن ابن جنّي (٣٩٢هـ) تكلّم على المجاز وتحديدًا على حذف المضاف، فجعل جواز استعماله مرتبطًا بالفهم والإفهام (الوضوح والبيان)، على أنه لم يذكر التحسين، وربما أراد التحسين من حيث إنّ تحقيق الفهم ينتهي إليه كما تبيّن قبل قليل عند الخطّابيّ؛ فقال: «هذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به. فإن فُهم عنك في قولك: (ضربتُ زيدًا) أنك إنما أردت بذلك: ضربتُ غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز، وإن لم يفهم عنك لم يجز؛ كما أنك إن فهم عنك بقولك: أكلت الطعام أنك أكلت بعضه لم تحتج إلى البدل؛ وإن لم يفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إياه لم تجد بدًّا من البيان وأن تقول: بعضه أو نصفه أو نحو ذلك. ألا ترى أن الشاعر لما فُهم عنه ما أراد بقوله قال [الرجز]:

صَبَّحن من كاظمةَ الخُصِّ الخرِبْ يحملنَ عبَّاس بنَ عبد المطلبْ

إنما أراد: عبد الله بن عباس، ولو لم يكن على الثقة بفهم ذلك لم يجد بدًّا من البيان»[1].

---

(١) الخصائص، ٢/ ٤٥٤-٤٥٥. كاظمة موضع قريب من البصرة، والخُصُّ بَيْت من شجر أَو قَصَب، والشاعر في هذا البيت يتحدّث عن إبل.

والحقّ أن أبا هلال العسكريّ عرّف البلاغة وربطها بالوضوح والتحسين، فبيّن «أن البلاغة التقرّب من المعنى البعيد، والتباعد من حشو الكلام، وقرب المأخذ، وإيجاز في صواب، وقصد إلى الحجّة، وحسنُ الاستعارة. ومثله... البلاغة تقريب ما بعُد من الحكمة بأيسر الخطاب، والتقرّب من المعنى البعيد، وهو أن يعمد إلى المعنى اللّطيف فيكشفه، وينفى الشواغل عنه، فيفهمه السامعُ من غير فكر فيه، وتدبّر له»[1]. فنفهم من إشارته إلى تقريب المعنى البعيد وكشف المعنى اللطيف توطيد قاعدة الوضوح، ومن ذكره لحسن الاستعارة ترسيخ قاعدة التحسين.

ولم تقف إشارات أبي هلال إلى الوضوح والتحسين عند ربطهما بحدّ البلاغة فحسب، بل نراه يقرن تسمية البلاغة ومعناها في اللغة بفهم السامع؛ الأمر الذي ينطوي على الوضوح صراحةً وإلى التحسين ضمنًا؛ وذلك أنه ذهب إلى القول: إنه «سُمّيت البلاغة بلاغةً؛ لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه»[2]. والأمر نفسه أجراه على التشبيه؛ فذهب إلى أن «التشبيه يزيد المعنى وضوحًا ويكسبه تأكيدًا؛ ولهذا ما أطبق جميع المتكلّمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحد منهم عنه»[3].

وأمّا الباقلّانيّ (٤٠٣هـ)، فقد لاحظ أن الملاءمة بين الألفاظ والمعاني تقترن بتمام الفصاحة، ومن ثمّ بالإفهام بمعناه البيانيّ المشتمل على الوضوح

(١) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص ٤٥-٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦. وما أطبقوا على التشبيه: أي ما أغلقوا دونه باب الاستعمال.



والتحسين، وذلك في قوله: «إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وفقها، لا يفضل أحدهما على الآخر، فالبراعة أظهر، والفصاحة أتمّ»(١).

والحقّ أن هذه الملاحظة سبقه إليها الجاحظ إذ وصف حسن إفهام (ثُمامة ابن أشْرس)، فقال: «كان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك»(٢)، وجعل ذلك من باب استحقاق الكلام اسم البلاغة(٣). كما قرن الباقلّانّي فخامة الكلام واستحقاقه بصَدَرِه عن أهله وانتسابه إلى ذويه، وقرن غربته والاستيحاش منه بصَدَرِه عن متكلّف(٤)، فهو يتحدّث عن الملاءمة من جهتين: أولاهما لسانية تتعلّق بالملاءمة بين الألفاظ والمعاني وغايتها تداولية تتمثّل في تحقيق الإفهام (البيان)، والأخرى تداولية تتعلّق بالملاءمة بين الكلام والمتكلمين به.

ومن صريح كلامه على مفهوم الإفهام والبيان، وتحديدًا على ما يقتضي أن يكون الكلام واضحًا حسنًا قوله: «الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك وجب أن يتخيّر من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب ولم يكن مستكره المطلع على الأذن ولا مستنكر المورد على النفس حتى يتأبّى بغرابته في اللفظ عن الإفهام أو يمتنع بتعويض معناه عن الإبانة، ويجب أن يتنكّب ما كان عاميّ اللفظ مبتذل

---

(١) إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، ط٥ دار المعارف، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٤٢.

(٢) البيان والتبيين، ٢/ ١١١.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ٢/ ١١٥.

(٤) يُنظر: إعجاز القرآن، ص ٢٨٠.

العبارة ركيك المعنى سفسافيّ الوضع مجتلب التأسيس على غير أصل ممهّد ولا طريق موطّد»[١]. ونجد عند الباقلّانّي كلامًا على أقسام الكلام تُراعى فيها الحاجة إلى التعمّل، ومن ثمّ علاقتها بالفصاحة والبلاغة، وبالجملة بالإفهام؛ فأقسام الكلام عنده هي: «شعر ورسائل وخطب وغير ذلك من مجاري الخطاب، وإن كانت هذه الوجوه الثلاثة أصول ما يبين فيه التفاصح وتقصد فيه البلاغة، لأن هذه أمور يُتعمّل لها في الأغلب ولا يُتجوّز فيها، ثم من بعد هذا الكلام الدائر في محاوراتهم والتفاوت فيه أكثر؛ لأن التعمّل فيه أقلّ إلا من غزارة طبع أو فطانة تصنّع وتكلّف»[٢]. كما تكلّم على أصناف اختيارات أهل الصنعة للكلام، وجعلها مبنيةً على أساسين (قاعدتين): التحسين، والوضوح أو الغموض، فذهب إلى أن منهم «من يختار الكلام المتين والقول الرصين، ومنهم من يختار الكلام الذي يروق ماؤه وتروع بهجته ورواؤه ويسلس مأخذه ويسلم وجهه ومنفذه ويكون قريب المتناول غير عويص اللفظ ولا غامض المعنى، كما قد يختار قوم ما يغمض معناه ويغرب لفظه ولا يختار ما سهل على اللسان وسبق إلى البيان»[٣].

وأمّا ابن رشيق القيروانيّ، فإن أهمّ ما يستوقفنا من جهوده التي ترتبط بالفهم والإفهام بالمعنى البيانيّ حديثه عن (الوصف)؛ إذ رأى أنّ «أحسن الوصف ما نُعت به الشيء حتى يكاد يمثّله عيانًا للسامع... قال قدامة (٣٣٧هـ): الوصف

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦-٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.



إنما هو ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات، ولـمّا كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركّبة من ضروب المعاني، كان أحسنهم وصفًا مَن أتى في شعره أكثر المعاني التي الموصوف بها مركّب فيها، ثم بأظهرها فيه وأولاها به حتى يحكيه ويمثّله للحسّ بنعته. وقال بعض المتأخّرين: أبلغ الوصف ما قلب السمع بصرًا، وأصل الوصف الكشف والإظهار؛ يقال: قد وصف الثوب الجسم، إذا نمّ عليه ولم يستره... إلا أن من الشعراء والبلغاء مَن إذا وصف شيئًا بالغ في وصفه، وطلب الغاية القصوى التي لا يعدوها شيء: إن مدحًا فمدحًا، وإن ذمًّا فذمًّا. والناس يتفاضلون في الأوصاف، كما يتفاضلون في سائر الأصناف: فمنهم من يجيد وصف شيء ولا يجيد وصف آخر، ومنهم من يجيد الأوصاف كلها، وإن غلبت عليه الإجادة في بعضها»[(١)]. فالوصف قرين الإيضاح والكشف والإظهار، ومبناه على تمثيل الموصوف للحسّ ومحاكاته، وكل ذلك بقصد تقريبه للأفهام الأمر الذي يجعله متّصفًا بالإحسان، ومن ثمّ بالتحسين. وممّا يقويّ هذا الاقتران وذلك الارتباط بيان أنه «مناسب للتشبيه، مشتمل عليه، وليس به؛ لأنه كثيرًا ما يأتي في أضعافه، والفرق بين الوصف والتشبيه أن هذا إخبار عن حقيقة الشيء، وأن ذلك مجاز وتمثيل»[(٢)]. وقد أسلفنا أن التشبيه أميل إلى الوضوح والكشف من أشكال البيان الأخرى، وهل غير قصد الوضوح بتقريب مآخذ الكلام من خلال تقييد الأوابد وإجادة

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ٢/ ٢٩٤-٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٢٩٤.

الاستعارة والتشبيه الذي ينضاف إليه سَبْقُه إلى تلطيف المعاني والاستيقاف على الطلول وغيرها هو الذي يقضي بتقدّم امرئ القيس على سائر الشعراء بحسب ابن رشيق نقلًا عن علماء بالشعر لم يسمّهم[1]، وهل أجادَ شعرَ أبي نواس غيرُ أنه كان «يلتمس له من الكلام ما سهل، ومن القصد ما عدل، ومن المعنى ما كان واضحًا جليًّا يُعرف بديًّا، فقد قال بعض المتقدّمين: شرّ الشعر ما سئل عن معناه»[2].

ويكلّل ابن رشيق نظرته إلى طلب الوضوح وبالضرورة طلب الإفهام، وإلى الإجادة، بتقعيده للتشبيه، فرأى أن «سبيل التشبيه ـ إذ كانت فائدته إنما هي تقريب الـمُشبَّه من فهم السامع وإيضاحه له ـ أن تشبّه الأدون بالأعلى إذا أردتَ مدحه، وتشبّه الأعلى بالأدون إذا أردتَ ذمّه، فتقول في المدح: تراب كالمسك، وحصى كالياقوت، وما أشبه ذلك، فإذا أردتَ الذمّ قلتَ: مسك كالسَّكّ أو التراب، وياقوت كالزجاج أو كالحصى؛ لأن المراد في التشبيه ما قدّمتُه من تقريب الصفة وإفهام السامع»[3].

وأمّا ابن سنان الخفاجيّ، فكانت أعماله المتعلّقة بقواعد الفهم أكثر جلاءً وانتظامًا، وذلك نظرًا لتأخّره، فلـمّا كان البيان والإظهار معنيا الفصاحة في اللغة يفيدان الفهمَ، وكان الفهم أحد تجلّيات شروط الفصاحة ونعني هنا: تجنّب

(١) المصدر نفسه، ١/ ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٠١.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٢٩٠. والسَّكّ: إلقاء النعام ما في بطنه، والمراد ما رقّ من سَلْح النعام، أو ما في بطنه.



الغريب الوحشيّ[١]، وتجنّب الأعجميّ من الألفاظ[٢]، وتجنّب مخالفة العُرْف العربيّ الصحيح[٣]، وتجنّب المعاظلة[٤]، وتجنّب المشترك اللفظيّ[٥]، وفوق هذا وذاك كان يذهب صراحةً إلى القول: «قد وقع بالإجماع على أنه متى لم يُفهم من الخطاب شيء كان قبيحًا»[٦] = كان الربط هنا بين الوضوح والتحسين أقرب ما يكون، فالخطاب غير المفهم (غير الواضح) ينتهي بالضرورة إلى القبح. ولـمّا كان كلّ ذلك غدت شروط الفصاحة هي عينها شروط الإفهام، وأصبحنا نفهم من مشروع ابن سنان أنه استكمال ما كان الجاحظ قد بدأه، إلاّ أنه آثر مصطلح الفصاحة، في حين أن الجاحظ آثر البيان.

وفي المحصّلة نجد أنّ المصطلحين يحملان المعنى المراد نفسه وهو الإفهام بمعناه البيانيّ، أي: البيان القائم على الوضوح والتحسين. ونجد لابن سنان تأكيدًا لعلاقة البلاغة أو البيان أو الفصاحة بقاعدتي: الوضوح والتحسين، في حديثه عن شروط الفصاحة التي وُضعتْ للتعبير باللفظة المفردة. فهذه لها تجلّيان: أوّلهما ما يتعلّق بالفهم، كتلك التي ذكرناها آنفًا، والآخر متعلّق

---

(١) يُنظر: سر الفصاحة، صحّحه وعلّق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٥٣م، ص ٦٩.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٥) لم يُطلق ابن سنان مصطلح المشترك اللفظيّ إنّما اختار أن يعبرّ عنه بقوله: «تكون الكلمة قد عُبّر بها عن أمر آخر يُكره ذكره»، [المصدر نفسه، ص ٩٢]، وفي موضع آخر ذكر تسميات مُختلف فيها، هي: الطباق والتجنيس. يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

بالتحسين[١]. وكذلك تظهر تلك العلاقة في شروط فصاحة الألفاظ المؤلّفة في اشتراكها مع معانيها[٢].

وتظهر القاعدتان التداوليتان: الوضوح، والتحسين على نحو بارز عند عبد القاهر في ذكره «للمعاني التي ذكروها في حدود البلاغة من وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل»[٣]؛ إذ يتطرّق لقاعدة الوضوح في قوله: (وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام)، ولقاعدة التحسين في قوله: (حسن الترتيب والنظام، والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل). وتظهر القاعدتان، كذلك، في أثناء كلامه على الدفاع عن النظم وبيان فضله؛ فيذهب إلى أن العاقل «يجد فيه سبيلًا إلى مزيّة علم، وفضل استبانة»[٤]. فالمزيّة تعني التحسين، والاستبانة تعني الوضوح.

كما تظهر تانك القاعدتان في وصف عبد القاهر المجازَ الحكميَّ (العقليّ) بأنه «كنز من كنوز البلاغة، ومادّة الشاعر المفلِق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعًا مصنوعًا، وأن يضعه بعيد المرام قريبًا من الأفهام»[٥]. فالكلام المبنّي على المجاز الحكمي

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ وما بعدها ـ ٩٥.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ وما بعدها.

(٣) دلائل الإعجاز، ص ٥٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.



يوصف بالحسن؛ لما ينطوي عليه من الإبداع والصنعة، وبالوضوح؛ لاتّصافه بالبيان وقربه من الأفهام.

وفي قراءتنا كتاب (المثل السائر) لابن الأثير (٦٣٧هـ) وقفنا على عدد من النصوص يتطرّق فيها لقاعدتي الوضوح والتحسين؛ ولعلّ أبرزها تعريفه اللّفظ الفصيح بأنه الظاهر البيّن الحسن[١]، ومن ذلك أنه جمعهما تحت مقولة: «شيئان لا نهايةَ لهما: البيانُ والجمالُ»[٢]، وكذلك حين بينّ أن «فائدة وضع اللغة هو البيان والتحسين»[٣]، ثم رأيناه يفصّل في القاعدتين على نحو استبنا فيه وعيه بهما؛ وذلك في قوله: «أمّا التحسين فإن الواضع لهذه اللغة العربية التي هي أحسن اللغات، نظر إلى ما يحتاج إليه أربابُ الفصاحة والبلاغة فيما يصوغونه من نظم ونثر، ورأى أن من مهمّات ذلك (التجنيسَ)، ولا يقوم به إلاّ الأسماءُ المشتركةُ التي هي كلُّ اسم واحد دلَّ على مسمَّيين فصاعدًا، فوضعها من أجل ذلك. وهذا الموضع يتجاذبه جانبان يترجّح أحدهما على الآخر؛ وبيانه أن التحسين يقضي بوضع الأسماء المشتركة، ووضعها يذهب بفائدة البيان عند إطلاق اللفظ، وعلى هذا فإن وضعها الواضع ذهب بفائدة البيان، وإن لم يضع ذهب بفائدة التحسين، لكنه إن وضع استدرك ما ذهب من فائدة البيان بالقرينة، وإن لم يضع لم يستدرك ما ذهب من فائدة التحسين، فترجح حينئذ جانبُ الوضع، فوضعَ»[٤]. فالتجنيس الذي تقوم به الأسماء المشتركة والذي يُعدّ

---

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ٩١.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ١/ ٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٥١.

(٤) المصدر نفسه، ١/ ٥١.



من أهمّ ما يحتاج إليه البيانيون استحوذ على صفتي: (البيان/الوضوح) بمعونة القرينة، والتحسين بوصفه وجهًا من وجوه البلاغة.

أمّا القرطاجنّيّ (٦٨٤هـ) فقد جعل من تينك القاعدتين الأساس الذي تقوم عليه البلاغة، إذ «جعل من شروط البلاغة والفصاحة حسن الموقع من نفوس الجمهور»[١]. ولا شكّ في أن يكون حسن الموقع في النفوس متأتّيًا من وضوح الكلام وحسْنه. ثم إننا نراه يؤكّد ذلك بذهابه، فيما يرتبط بالوضوح، إلى وجوب أن تكون المعاني الجمهورية المعتادة المشتركة بين العامّة والخاصّة من أعرق المعاني في الصناعة الشعرية[٢]، وبرفضه، فيما يتّصل بالتحسين، المعاني الدخيلة المتعلّقة بالصناعات والمهن التي ـ وإن كانت معروفةً عند الجمهور ـ تكون «مزيلةً لطلاوة الكلام وحسن موقعه من النفس»[٣]، ما لم يكن غرض الكلام مبنيًّا على محاكاتها وإعمال التخييل فيها[٤]. فقاعدتا التحسين والوضوح قاعدتان توضّحان حقيقة الممارسة البلاغية والبيانية، وهما ترتبطان بحقيقة مفهوم التداولية، فتجمعان بذلك بين البلاغة النصّ (التحسين) وتداولية الخطاب (الوضوح)، ولعلّ مصطلح البيان فنّيًّا بتجسّده في تينك القاعدتين يعدّ خير ممثّل لذلك الجمع.

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٢٥.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.



المبحث الثالث
الإضافات البيانيّة
إلى الأصول والقواعد التداوليّة

نتجاوز في هذا المبحث الحديث عن قواعد المحادثة التداولية المستنبطة من تنظيرات البيانيين العرب القدماء إلى الحديث عن القواعد التي تفرّد بها هؤلاء ممّا له عُلقة بإتمام عملية الفهم وإنجاح التواصل، ومن ثمّ الكشف عن مفهوم البيان= ممّا لم يتفطّن إليه التداوليّون الغربيّون، بحسب علمنا. نريد بذلك أن نوسّع إطار تلك القواعد مع التنويه بأهميّة القواعد التداولية وفتحها أمامنا آفاق النظر والدراسة، فنذكر من ذلك ما أورده الفرّاء؛ إذ استنتجنا في أثناء قراءتنا كتابه (معاني القرآن) قاعدة هي من الأهمية بمكان، وعلى أهميتها وجدنا أنها لم تُذكر عند التداوليين أسميناها (قاعدة القرب)، استخلصناها من تفسيره قولَه تعالى: ﴿يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]؛ إذ يقول: «تقول للرجل الذي لا يفهم قولك: أنت تنادَى من بعيد، وتقول للفَهِم: إنك لتأخذ الشيء من قريب. وجاء في التفسير: كأنّما يُنادَوْن من السماء فلا يسمعون»[(١)]. وقد يبدو اشتراط القرب أمرًا بديهيًا، إلاّ أنه في تراثنا أصبح مثلًا وقاعدةً كما

(١) معاني القرآن، ٣/ ٢٠.



رأينا في تفسير الآية السالفة، ونرى، كذلك، في قول أبي تمّام [الخفيف]:

ثُـمَّ لمْ أُدعَ مـن بعيد لدى الإذْ نِ ولَمْ أُثْـنَ عَنْكُمُ مِن قَرِيبِ

ونذكر ههنا تعليق الإمام القرطبيّ (٦٧١هـ) على الآية السابقة من سورة (فُصّلتْ)؛ يقول: «يُقال ذلك لمن لا يفهم من التمثيل. وحكى أهلُ اللغة أنه يُقال للذي يفهم: أنت تسمع من قريب. ويقال للذي لا يفهم: أنت تُنادى من بعيد. أي كأنه يُنادَى من موضع بعيد منه، فهو لا يسمع النداء ولا يفهمه»[١]. فبيّن بذلك ارتهان الفهم بالقرب، وأن ذلك دارج في عُرفهم مقرّر عند أهل اللغة.

ونذكر في هذا الصدد أيضًا أن الجاحظ ساق قاعدةً وقائيةً، تقي المتكلّم/ الكاتب من إملال السامع /القارئ في حال أطال حديثه/ كتابه، يمكن أن ندرجها تحت ما أسميناه (مبدأ الترغيب)، وذلك في قوله: «وجه التدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلفه نشاط القارىء له، ويسوقه إلى حظّه بالاحتيال له، فمن ذلك أن يخرجه من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب بعد أن لا يخرجه من جملة ذلك الفنّ، ومن جمهور ذلك العلم»[٢]. كما نستشفّ من وصاياه لمن أراد أن يدرس البلاغة والخطابة أن تلك الوصايا يمكن أن تُقدَّم على أنها قواعد محادثة نستطيع أن نطلق عليها (قواعد التشجيع)، وهي ضرورية لتحقيق التواصل وإنجاحه، ولنا أن نشطرها شطرين بحسب مقامات الـمُوصَين: «أنا أوصيك أن:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبينّ لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ١٨/ ٤٣١.

(٢) البيان والتبيين، ٣/ ٣٦٦.



١- لا تدع التماس البيان والتبيين إن ظننتَ أن لك فيهما طبيعةً، وأنهما يناسبانك بعض المناسبة، ويشاكلانك في بعض المشاكلة،

٢ـ ولا تهملْ طبيعتك فيستوليَ الإهمالُ على قوة القريحة ويستبدَّ بها سوءُ العادة.

وإن كنتَ ذا بيان وأحسستَ من نفسك بالنُّفوذ في الخطابة والبلاغة وبقوة الـمُنّة يوم الحفل:

١ـ فلا تُقصّر في التماس أعلاها سُورةً، وأرفعها في البيان منزلةً.

٢ـ ولا يقطعنَّك تهييبُ الجهلاء، وتخويفُ الجبناء؛ ولا تصرفنَّك الرواياتُ المعدولةُ عن وجوهها، المتأوَّلةُ على أقبح مخارجها»[١].

ونذكر أيضًا (قاعدة الانتفاع) التي يفيدها حديث بُزُرُجْـمِهْرَ عن فضائل الكلام التي أشرنا إليها سابقًا حين حديثنا على قاعدتي التحسين والوضوح عند الآمديّ، فجعل من تلك الفضائل الانتفاع. فالكلام متى ما انتَفعَ السامعُ به دلّ دلالةً قاطعةً على فهمه ابتداءً، وعلى تمام التواصل ونجاحه انتهاءً.

ووجب أن نؤكّد أن الجانب النفعيّ للكلام هو ما سعت التداولية بتأثّر بأصل نشأتها إلى أن يكون الاتجاه الذي تسير عليه؛ وهو نفسه ما أدّى تجاهله إلى أن يلتفت البيانيون العرب، ولا سيّما المتأخّرين بلْهَ المحدثين، إلى البلاغة التحسينية ويغفلوا الجانب النفعيّ التداوليّ، حتى غدونا في أغلب أحوالنا

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٢٠٠. السُّورة: المنزلة الرفيعة.

نطرَب لبلاغة القرآن مثلًا دون أن ننتفع منه في شيء من أحوالنا، على حين أننا نجد عند الغربيين، على سبيل المثال، كتابًا عنوانه (الاستعارات التي نحيا بها) يشرح كيفية إدراك العالم إدراكًا يوازي ذلك الذي تلعبه حواسنا، ويتجاوز النظرة القاصرة التي تُعدّ الاستعارةُ، بموجبها، مجرّدَ مظهر لغويّ إلى عدّها مظهرًا ثقافيًّا عامًّا تتأثّر به اللغة كما تتأثّر به السلوكات والأنشطة الحياتيّة[١].

ويظهر الجانب النفعيّ عند ابن سنان انطلاقًا من فكره الاعتزاليّ الذاهب إلى «أن وجهَ الإعجاز في القرآن صرفُ العرب عن المعارضة، مع أن فصاحة القرآن كانت في مقدورهم لولا الصّرْفُ»[٢]، فأسّس كتابه على أساس إرادة توضيح مذهبه بـ«بيان: ما الفصاحة التي وقع التزايدُ فيها موقعًا خرج عن مقدور البشر؟»[٣]، فبيان الفصاحة عنده وسيلة لبيان قوله بالصْرَّفة، ويتجلّ بيان الفصاحة عنده ببيان شروطها التي تبيّن أنها هي شروط الإفهام عينها، وعليه نجد تمسّكًا بالنظرة النفعية للفنّ[٤] على عدّ البلاغة وسيلة يُنتفع بها لبيان مقاصد الشريعة كما سلف، ويفسّر من طرف خفيّ كيف أن بلاغة الفهم والإفهام (البيان) عند كلّ من البيانيَّين المعتزليَّين هي بلاغة تداولية بلا أدنى شكّ.

والحقّ أنّ هذا الشأن هو ما لمسناه عند عبد القاهر؛ إذ إن النظر إلى الجانب

---

(١) يُنظر: لايكوف، جورج. وجونسون، مارك: الاستعارات التي نحيا بها، ص ١٢.

(٢) سر الفصاحة، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤) يُنظر: صمّود، حمّادي: التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه وتطوّره، ص ٤٥٧.



النفعيّ للّغة أو الكلام كان الأساس الذي أقام عليه مشروعه البلاغيّ، وذلك حين اتّخذ من الغاية التي من أجلها ألّف كتابه عنوانًا للكتاب، وهي (دلائل الإعجاز). فهو يبحث في الدلائل ويُجملها في نظريته في النظم الذي ينشر جناحيه على تجلّيات اللغة التركيبية (علم المعاني) والدلالية (البيان) معًا[١]، وليس على الأول دون الثاني كما يبدو أنه فُهم خطأً عنه. كما يتأكّد الجانب النفعيّ في دفاعه عن الشعر والنحو بتسليطه الضوءَ على المنافع المتحصّلة منهما، ولو أن الذين أخذوا عنه وقفوا على هذا الأساس لما تغيّر مسار البلاغة نحو الاهتمام بالزخارف والاقتصار على الوقوف على القوالب الجاهزة الجامدة.

ونبيّن أن تمام دفاع عبد القاهر عن الشعر يتجلّى بذكر المنافع التي تُجنى منه، والتي تتمثّل في معرفة مكان البلاغة في الشعر وجعله مثالًا للبراعة، وفي عدّه وسيلةً يُحتجّ بها في تفسير كتاب وسنّة، وفي رؤية مواضع إعجاز كتاب الله[٢]. أمّا وجوه الانتفاع من النحو فهي، إلى جانب ما ذُكر من وجوه نفع الشعر التي تلتقي معها[٣]، تظهر على نحو بارز في أن النظم الذي يمثّل

---

(١) يقول عبد القاهر: «الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم». دلائل الإعجاز، ص ٣٩٣. على أنه يجب التنويه إلى أن عبد القاهر ميّز بين تصوّرين لما سُمّي الصورة البيانية؛ وذلك أنه جعل الغرابة والإبداع في الاستعارة، مثلًا، من وجهين: أولهما ما يتأتّى من الشبه المصدر نفسه، والآخر ما يتأتّى من النظم. يُنظر: المصدر نفسه، ص ٧٥- ٧٦.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

العامل الأهمّ في الكشف عن الإعجاز يقوم أساسًا على توخّي معاني النحو[١]، وتظهر قاعدة الانتفاع عند عبد القاهر، كذلك، في كلامه على الإفادة، سواء في (البيان) الاستعارة[٢]، أم في (المعاني) التقديم والتأخير[٣] مثلَين، وكذلك سائر الوجوه البلاغية[٤]، وتظهر تلك القاعدة عند فخر الدين الرازيّ (٦٠٦هـ) حين بنى بلاغة الكلام وفصاحته على إفادة المعاني بوجهيها: الإفادة اللفظية، والإفادة المعنوية[٥]، وتظهر عند السكّاكيّ إذ ربط علم المعاني بالإفادة، حين عرّفه بأنه «تتّبع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[٦].

وكذلك عند ابن الأثير في كلامه على ظاهرة الحذف التي تقع على المفردات والجمل والفائدة منها، فمن ذلك (حذف الشرط وجوابه)؛ يقول في «نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ فَإِيَّٰيَ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [العنكبوت: ٥٦]: الفاء في قوله تعالى: (فَٱعۡبُدُونِ) جواب شرط محذوف؛ لأن المعنى: إن أرضي واسعة، فإن لم تخلصوا لي العبادة في أرض فأخلصوها في غيرها، ثم حُذفَ الشرط، وعُوّضَ

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢) يُنظر: أسرار البلاغة، ص ٣٠.

(٣) يُنظر: دلائل الإعجاز، ص ١١٠.

(٤) يُنظر: أسرار البلاغة، ص ١٧-١٢٤.

(٥) يُنظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٩٠.

(٦) مفتاح العلوم، ص ٢٤٧.



من حذفه تقديمُ المفعول مع إفادة تقديمه معنى الاختصاص والإخلاص»[١].

أمّا ظاهرة حذف الجمل فتظهر صلتها بالإفادة، إذ قسّمها قسمين: الأول حذف الجمل غير المفيدة، والآخر حذف الجمل المفيدة. فذهب ابن الأثير إلى أن هذا الأخير أحسن من الأول، بل إنه أحسن المحذوفات جميعها، ولا يكاد يوجد إلاّ في كتاب الله الحكيم[٢]. وجعل من ذلك ما في قوله تعالى:﴿ وَمَاكُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [القصص:٤٦]، فذكر «أنّ في هذا الكلام محذوفًا لولاه لما فُهِم؛ لأنه قال: ﴿ وَمَاكُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ﴾ وهذا لا بدّ له من محذوف، حتى يستقيمَ نظمُ الكلامِ، وتقديره: (ولكن عرفناك ذلك، وأوحينا إليك رحمةً من ربّك، لتنذر قومًا ما أتاهم من نذير من قبلك)، فذكر الرحمة التي هي سببُ إرساله إلى الناسِ ودلّ بها على المسبَّب الذي هو الإرسالُ»[٣].

كما أن القرطاجنّيّ جعل الفائدة أساسًا في المقارنة بين معنيين، ويظهر ذلك في قوله: «إذا أردت أن تقارن بين المعاني وتجعل بعضها بإزاء بعض وتناظر بينها فانظر مأخذ يمكنك معه أن تكون المعنى الواحد وتوقعه في حيزين، فيكون له في كليهما فائدة»[٤]، وتكلّم على الفائدة، كذلك، في أثناء حديثه عن

---

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ٢/ ٣٠٤.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ٢/ ٢٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٢٧٢-٢٧٣.

(٤) يُنظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١٤-١٥.

الصلة بين المعاني الثواني والمعاني الأُوَل؛ فقال: «حقُّ الثواني أن تكون أشهر في معناها من الأُوَل لتستوضح معاني الأُوَل بمعانيها الممثّلة بها، أو تكون مساويةً لها لتفيد تأكيدًا للمعنى. فإن كان المعنى فيها أخفى منه في الأُوَل، قبح إيراد الثواني لكونها زيادةً في الكلام من غير فائدة، فهي بمنزلة الحشو غير المفيد في اللفظ»[1]. فالبيان يتجلىّ في الوضوح والتحسين والصدق والإفادة وبالجملة نجاح التواصل.

ثمّ نعرّج بعد ذلك لنذكر ثعلبًا (٢٩١هـ) وما جاء به من قواعد للمحادثة، فنقف على قاعدة مهمّة ارتأينا أن نسمّيها بعد تأمّل (قاعدة الإلماح) تتجلّى في الموقف من «الأبيات الغُرّ: واحدها أغرّ، وهو ما نجم من صدر البيت بتمام معناه دون عجزه، وكان لو طُرح آخره لأغنى أوّله بوضوح دلالته... [فقال ثعلب:] أخفُّ الكلام على الناطق مؤونةً، وأسهله على السامع محملًا ما فُهم عن ابتدائه مراد قائله، وأبان قليله، ووضح دليله، فقد وصفت العرب الإيجاز فقرّضته، وذكرت الاختصار ففضّلته، فقالوا: (لمحة دالّة)، و(لا تُخطئ ولا تُبطئ)، و(وحي صرّح عن ضمير)، و(أومأ فأغنى)»[2]. فهي تطرّقت لمبدأَي كرايس: الكم بذكر الاختصار، والجهة بذكر الإيجاز، كما تناولت مبدأ الملاءمة لسبربر وولسن من خلال الدعوة إلى تقليل الجهد والمؤونة على المتكلم والسامع على حدّ سواء، تقليلًا ليس بعده غاية؛ إذ يُكتفى لتحقيق التواصل والفهم بلمحة،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٤.

(٢) يُنظر: قواعد الشعر، ص ٧٢-٧٣.



لذلك اخترنا أن نسمّيها قاعدة الإلماح. وخلافًا للأبيات الغُرّ، فإن الأبيات المرجّلة التي تقف منها على النقيض بوصفها تتطلّب كلامًا طويلًا؛ فالبيت لا يُستغنى عن جزء منه، ولو كان بسيطًا، حتى يُفهم، هي غير مفضّلة عند العرب، بل هي مذمومة، ومن أبعد الأبيات عن عمود البلاغة[1]. وإن كنّا نخالف في ذلك، إذ إن ما أسماه ثعلب الأبيات المرجّلة تبدو أحكم نسجًا وأوثق عرًى من الأبيات المسمّاة غُرًّا.

ونستنتج، عند ابن وهب من القواعد التي لا تتعلّق بالفهم بقدر تعلّقها بحسن الكلام أو بتوخّي المتكلّم وضع الأشياء في مواضعها (قاعدة الدقّة)، «فممّا وُضع في غير موضعه فعِيبَ، وإن كان في معناه جيّدًا قوله، [يعني كُثيِّرًا] [الطويل]:

فقلتُ لها: يا عزُّ كلّ مصيبة إذا وُطِّنتْ يومًا لها النفسُ ذَلَّتِ

فقالوا: لو كان هذا في الزهد كان من أشعر القول، وكذلك قول الآخر [القُطاميّ] [البسيط]:

يمشين رهوًا فلا الأعجاز خاذلة ولا الصدور على الأعجاز تتّكلُ

فقالوا: لو وُصف بهذا النساءُ لكان من أحسن الوصف، وأغزل الشعر»[2]، وجعل ابن وهب من وضع الشيء موضعه أن «لا يكسو [الشاعر] المعاني الجدّية ألفاظًا هزليةً فيسخفها، ولا يكسو المعاني الهزلية ألفاظًا جدّيةً فيستوخمها

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢) البرهان في وجوه البيان، ص ١٨٢-١٨٣.



سامعها»[١]، وقاعدة الدقّة هذه بمَكِنتنا أن نُدخلها في مبدأ الترتيب.

ومن القواعد التي نبّه إليها الآمديّ (قاعدة الاستعمال)، وذلك في تعريفه للبلاغة بأنها «إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة سليمة من التكلّف كافية، لا تبلغ الهَذَر الزائد على قدر الحاجة، ولا تنقص نقصانًا يقف دون الغاية»[٢]. فقيّد إصابة المعنى وإدراك الغرض - تدلّ العبارتان على تحقُّقَ الفهمِ - بسهولة الألفاظ وعذوبتها واستعمالها وسلامتها من التكلّف وكفايتها، وهو ما يشي بتقعيد عملية الفهم بقواعد أهمّها قاعدة الاستعمال.

ونعرض كذلك لبيان قاعدة أسميناها (قاعدة الحذق) التي يتردّد صداها عند القاضي الجرجانيّ (٣٩٢هـ)، إذ تحدّث عن شروط إحسان الشاعر في شعره؛ وذلك أن «يشترك فيه [أي: في الشعر] الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادةً له، وقوةً لكل واحد من أسبابه، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو الـمُحسِن الـمُبرِّز»[٣].

والحقّ أن الجاحظ كان سبّاقًا إلى ذكر مثل هذه الشروط التي تعمل على تقعيد العملية الشعرية من خلال ذكر ما ينبغي للمرء أن يتمتّع به حتى يمتلك ناصية الشعر والبيان؛ وذلك حين أوضح أن «البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢) الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، ١/ ٤٢٤.

(٣) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ٢٣.



وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن»[١]. ويبدو أن هذه الشروط ذات صلة بقاعدة الحذق؛ إذ إنّ الشاعر يصبح بمقتضاها أشدّ تمرّسًا على قرض الشعر، و(إحكام الصنعة).

كما وردت تلك القاعدة عند القاضي الجرجانيّ أيضًا إذ تحدّث عن شروط حذق الشعر التي يرمي من ورائها إلى استمالة السامعين إلى الإصغاء، ومن ثَمّ تحقيق التواصل وإنجاحه. فقد رأى أن «الشاعر الحاذق يجتهد في تحسين الاستهلال والتخلّص وبعدها الخاتمة؛ فإنها من المواقف التي تستعطف أسماع الحضور، وتستميلهم إلى الإصغاء»[٢].

ويلاحظ أن تلك الشروط تدعو إلى (التحسين) الذي يطال مفاصل الشعر الرئيسة: الاستهلال، ونقاط الوصل بين أغراض القصيدة (التخلص)، والخاتمة، ويُضاف إلى شروط الإحسان التي تتعلّق بامتلاك الآلة، وشروط الحذق التي تتعلّق بتحسين الشعر حديثُ القاضي عن مراعاة مقتضى الحال (الملاءمة)؛ وذلك بـ«أن تُقسم الألفاظ على رتب المعاني... فإن المدح بالشجاعة والبأس يتميّز عن المدح باللباقة والظرف، ووصف الحرب والسلاح ليس كوصف المجلس والـمُدام، فلكل واحد من الأمرين نهج هو أملك به وطريق لا يشاركه الآخر فيه»[٣].

---

(١) البيان والتبيين، ١/ ١٤.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

وإذا كان القاضي الجرجانيّ قد جعل حسن الاستهلال والتخلّص والخاتمة من دلائل حذق الشاعر ومن دواعي إصغاء السامع كما سلف، فإنّ ابن رشيق فسّر ذلك بـ«أنّ حسن الافتتاح داعية الانشراح، ومطية النجاح، ولطافة الخروج إلى المديح، سبب ارتياح الممدوح، وخاتمة الكلام أبقى في السمع، وألصق بالنفس؛ لقرب العهد بها؛ فإن حسنت حسن، وإن قبحت قبح، «والأعمال بخواتيمها» كما قال رسول الله ﷺ»[١].

ونورد ههنا عند ابن جنّي (قاعدة الاحتياط)، وهو ما كان مُستقى من كلامه على ما أسماه (باب في الاحتياط) للمعاني. ففي أثنائه تكلّم على فضل المعاني على الألفاظ؛ إذ قال: «إن العرب ـ فيما أخذناه عنها، وعرفناه من تصرُّف مذاهبها ـ عنايتُها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها... أوَلا تعلم... أنّ سبب إصلاحِها ألفاظَها وطَرْدِها إيّاها على الـمُثُلِ والأحذية التي قنَّنتها لها وقصرتها عليها؛ إنما هو لتحصين المعنى وتشريفه، والإبانةِ عنه وتصويره... فالمعنى إذًا هو الـمُكَرَّم المخدوم واللفظ هو الـمُبتذَل الخادم»[٢]. فقاعدة الاحتياط للمعنى تُبنى لغايات من بينها الإبانة أي الإفهام.

ومن الأهمية بمكان أن نعرض لـ(قاعدة الاشتهاء) التي تتعلّق بقرض الشعر وتبليغه؛ وذلك فيما ذكره ابن رشيق من نصح أبي تمّام للبحتريّ حين رام الأخير تسهيل مأخذ شعره، فأرشده أبو تمّام بقوله: «اجعلْ شهوتك لقول الشعر

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج ١، ص ٢١٧. والحديث في صحيح البخاري، ٤/ ١٩٠.

(٢) الخصائص، ١/ ١٥١.



الذريعة إلى حسن نظمه؛ فإن الشهوة نعم المعين»[١]، فقاعدة الاشتهاء تؤدي إلى وسم الشعر بسمة الفَواق وحسن النظم، وما دام الحسن في الشعر يحقّق زيادة في فهمه مع إقبال كانت تلك القاعدة أرسخ دخولًا في قواعد الفهم والبيان.

ولـمّا كانت قاعدة (الملاءمة) عند كرايس تقوم على مبدأ (اجعل مشاركتك ملائمة)، وكانت عند كلّ من سبربر وولسن تقوم على تقليل الجهد لفهم العبارة لا غير، وجب أن نشير إلى أن تلك القاعدة عند العرب بحكم اختلاف اللغة واختلاف ما يجري تحليله منها (اللغة الشعرية عند البيانيين العرب مقابل اللغة العادية عند التداوليين الغربيين) تأخذ أبعادًا تداوليةً مختلفةً عمّا ذكرناه عند كرايس وسبربر وولسن؛ وتوضيح ذلك يتمثّل في ذكر الوجوه التي استخرجناها من نصوص بيانية عدّة؛ فمن تلك الوجوه: ملاءمة الأساليب والألفاظ للمعاني والأغراض التي يُقصد إليها. فنذكر، فيما يتعلّق بالأساليب، أن الجاحظ أشار إلى ذلك حين بيّن تفسيرَ ابن المقفّعِ البلاغةَ في أنها تكون في الإشارة والسكوت والاحتجاج... وغير ذلك، ثم قال: الإيجاز هو البلاغة، غير أنه رأى أن الإيجاز لا يُستحسن في كل موضع، فثمّة مواضع تتطلّب أن يُستكثر فيها من الكلام، كما في الخطب بين السماطين وفي إصلاح ذات البَيْن، وأشار إلى وجود فرق بين خطبة النكاح، وخطبة العيد، وخطبة الصلح، وغيرها. ولمراعاة ذلك الفرق ذهب إلى وجوب إعطاء كل مقام حقّه، والقيام بما يجب من سياسة ذلك المقام[٢].

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ٢/ ١١٥.

(٢) يُنظر: البيان والتبيين، ١/ ١١٦.

أمّا فيما يتّصل بملاءمة الألفاظ للمعاني والأغراض، فقد قال ابن الأثير: إن «الألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جَزْلة ورقيقة ولكلّ منهما موضع يحسن استعماله فيه. فالجزْل منها يستعمل في وصف مواقف الحروب وفي قوارع التهديد والتخويف وأشباه ذلك. وأما الرقيق منها فإنه يستعمل في وصف الأشواق وذكر أيام البِعاد وفي استجلاب المودّات وملاينات الاستعطاف وأشباه ذلك. ولستُ أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشيًّا متوعّرًا عليه عُنْجِهِيّة البداوة، بل أعني بالجزل أن يكون متينًا على عذوبته في الفم ولذاذته في السمع، وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون ركيكًا سَفْسَفًا، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية الناعم الملمس»[1].

وللملاءمة وجه آخر يتمثّل في حديث القرطاجنّيّ عن مناسبة ما فُطرت عليه نفوس الجمهور لما يُستعمل في الأقاويل الشعرية من طرق الشعر التي ذهب إلى أنها في «ثلاث جهات: إمّا أن تكون مفرحةً محضةً يُذكر فيها لقاءُ الأحبّة في حال وجوده، واجتلاء الروض والماء وما ناسبهما، والتنعّم بمواطن السرور ومجالس الأُنْس، وإمّا أن تكون مفجعةً يُذكر فيها التفرّق والتوحّش وما ناسب ذلك، وبالجملة أضداد المعاني المفرحة المنعّمة، وإمّا أن تُذكر فيها مستطابات قد انصرمت فيُلتذّ لتخيّلها ويُتألّم لفقدها، فتكون طريقةً شاجيةً... فما فُطرتْ نفوسُ الجمهور على استشعار الفرح منه والحزن أو الشجو أو حصل لها ذلك بالعادة هو المعتمدُ في الأغراض المألوفة في الشعر والمبنيُّ عليه طرقُها.

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ١٨٥-١٨٦.



وما لم توجد نفوسهم مفطورةً عليه من ذلك بما اعتادته، فإنما تقع في الأغراض المألوفة بحسب التبعية لما كانت مفطورةً عليه أو معتادةً له. وذلك بأن يُستدرج ممّا وُجد في النفس بحسب الجِبلّة والعادة إلى ما وُجد بالكسب والاستفادة. وتُذكر هذه على أنها بعيدة عن التأثير؛ فلذلك لا يحسن إيراد مثل هذه الأقاويل في الأغراض المألوفة من الشعر، ولا يحسن أن تحاكى الأشياء العريقة في الشعر التي اشترطنا فيها الشروط المتقدّمة إلا بمثلها ممّا توجد فيه تلك الشروط»[1].

ومن الوجوه أيضًا ما لاءم فيه القرطاجنّيّ بين الصدق والكذب وبين الأقاويل الشعرية؛ فقال: «اعلم أن للأقاويل الشعرية مواطن حقيقةً بتوخّي الصدق، ومواطن لا يليق بها ذلك. فالحقيقة بالصدق هي الأقاويل المتعلّقة بمناصحة ذوي التصافي، والتي لا يليق بها ذلك هي المقصود بها مغاشّة ذوي الأضغان. فلا تكون في ما كان نصحًا محضًا في الأكثر إلا صادقةً. وإن كان لقاصد النصح أيضًا أن يتعرض للكذب النافع في طريق النصح، كمن يحذر قومًا من عدوّ يُتوقع إناخته عليهم، فإن له أن يقرّب البعيد ويكثّر القليل في ذلك ليأخذوا لأنفسهم بالحزم والاحتياط. ولا تكون في ما قُصد به الغشُّ إلا كاذبةً»[2].

الواقع أن الحديث عن قواعد المحادثة التداولية عند البيانيين العرب

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٢١-٢٢. وله تفصيلات أخرى تتعلّق بالملاءمة في القسم الرابع من كتابه (منهاج البلغاء...). يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٧- وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥.

حديث ذو شجون، بيد أننا اكتفينا بذكر أبرزها، ومن الجدير بالذكر أن من تلك القواعد ما هو خاصّ؛ يخضع لطبيعة الحديث، وطبيعة التواصل بلا أدنى شكّ، ومنها ما يمكن أن يكون قواعد عامّة؛ تُعدّ من مسلّمات التواصل، ومصدر ذلك التمايز هو أن مساق الحديث ههنا في الكلام على الكلام العالي (البلاغيّ)، فالفارق كبير بين الكلام الفنّيّ العالي والكلام غير الفنّيّ. لقد كانت عناية العرب، وهم أهل بيان، بكلامهم كبيرة من جهة طبيعته وأسلوبه وملاءمته وإحكامه وتزيينه وإفادته، وبالجملة بلاغته وتداوليّته.

وننتقل إلى الكلام على ما خالف فيه البيان العربي الأصولَ التداولية. فنذكر أن ثمّة أمرًا مهمًّا لم تتنبّه عليه الدراسات المهتمّة بقواعد المحادثة التداولية، هو أن تركيزها اقتصر على التوجّه نحو المتكلم، وإن رؤي أنها تُعين المستمع على الفهم، على حين نقف في (البيان والتبيين) على توجّه نحو المستمع ووضع قواعد له بدعوته إلى حسن الاستماع، وأن يكون إلى الاستماع أسرع منه إلى الكلام، وعدم قطع حديث المتكلم[(١)]، وتنزيه السمع عن استماع الخنا[(٢)].

وإن كان قد تبيّن آنفًا أن المراد من قواعد التعاون عند كرايس الموجّهة للمتكلّم أن يفيد منها المستمع في فهم ما يقال، فإنه في المقابل ظهر أن في (البيان والتبيين) قواعد يستعين بها المتكلّم لمعرفة مدى انتباه السامع له، ومفادها أنه «إذا أنكر القائل عيني المستمع فليستفهمه عن منتهى حديثه، وعن السبب

(١) يُنظر: الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، ٢/ ٢٩٠-٢٩١.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ٢/ ٣٠١.



الذي أجرى ذلك القول له، فإن وجده قد أخلص له الاستماع، أتمّ له الحديث، وإن كان لاهيًا عنه حرَمه حسْنَ الحديث، ونفْعَ المؤانسة، وعرّفه بفُسُولة الاستماع والتقصير في حق الـمُحدِّث»[١].

ولعلّ من أفرد الأقوال حول البيان ومن أهمّها ما استطعنا أن نستشفّه من استرشاد ابن قتيبة لتفاضل معاني القرآن الكريم ببيان تفاضل الناس في الفهم، وذلك في جوابه حين سئل عن سبب إنزال المتشابِه في القرآن مع إرادة الهدى والتّبيان للعباد، فكان جوابه «أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقِن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي. ولو كان القرآن كلّه ظاهرًا مكشوفًا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة. وقالوا: عيب الغنى أنه يورث البله، وفضيلة الفقر أنه يبعث الحيلة»[٢].

إن في جواب ابن قتيبة نكتًا عظيمةً في باب الفهم والإفهام، من قبيل أنّ على المتكلّم أن يراعي مراتب أفهام الناس في كلامه، وأنّ تقصّي المتلقي مراتب الكلام يستتبع تسهيل عملية الفهم، وكذا عملية الإفهام، وأنّ قدْر نزوع المتلقّي إلى الفهم يُقاس بقدْر حاجته إليه، وأنّ للوضع الاجتماعي للمتلقين أثرًا بارزًا

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٤١. الفُسُولة: الضعف والحمق.

(٢) تأويل مشكل القرآن، ص ١٣٢، واللَّقِن: السريع الفهم.



في تفاوت درجات أفهامهم، وهي ما غفلت عنه الدراسات التداولية بحسب علمنا.

جعل ابن طباطبا موقع «التعريض الخفيّ الذي يكون بخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الذي لا ستر دونه... عند الفهم كموقع البشرى عند صاحبها، لثقة الفهم بحلاوة ما يرد عليه من معناه»[١]. وقد نعجب ـ إذا ما أخذنا بمبدأ الملاءمة لكرايس ـ كيف أن ابن طباطبا يجعل التعريض الذي ينقض مبدأ الملاءمة من حيث استطلابه جهدًا، يقع معه عند الفهم (موقع البشرى عند صاحبها)، ويعدّهما من أحسن المعاني. والحقّ أن هذا الموقف من التعريض نجد له صدًى في التفكير البياني العربي، خاصّةً عند أولئك الذين أشاحوا بوجوههم عن شروط عمود الشعر، وتمسّكوا بفكرة الإبعاد والغرابة وتعلُّقِ الحسن بهما؛ لأن المعنى المتحصِّل من هذا السبيل يتمكّن في النفس، فضلًا على أنه يحقّق لها أريحيةً وطربًا، وكانوا يرون أن بيتًا للقُطاميّ عبّر عن ذلك، فراحوا يستشهدون به، وهو [البسيط]:

وهُـنَّ يَنْبِـذْنَ مـن قَوْلٍ يُصِـبْنَ بِهِ مَوَاقِعَ الماءِ مِنْ ذِي الغُلَّةِ الصَّادِي[٢]

وممّا يجدر بنا ذكره ههنا هو أن مبدأ التزيين مستوجَب ما دام الكلام على الشعر، وهو مقدّم على غيره من المبادئ عند أغلب النقاد فضلًا على الشعراء.

---

(١) عيار الشعر، ص ٢٤.

(٢) يُنظر مثلاً: الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، ١/ ٢٧٩. والجرجانّي، عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص ١٣٩.



إن ذلك يرجعنا إلى فهم روبول وموشلار الدقيق لقواعد المحادثة؛ إذ عدّاها قواعد تأويل يُلتفت إلى الخروج عنها لا قواعد معيار تطبيقيّ.

خالف ابن طباطبا كثيرًا من النقاد في الموقف من مبدأ التزيين، إذ قدّم عليه مبدأ مراعاة مقتضى الحال حين دعا المتكلّم إلى أن «يخاطب الملوك بما يستحقونه من جليل المخاطبات، ويتوقّى حطّها عن مراتبها وأن يخلطها بالعامّة، كما يتوقّى أن يرفع العامّة إلى درجات الملوك، ويعدّ لكل معنًى ما يليق به ولكل طبقة ما يشاكلها، حتى تكون الاستفادة من عقله في وضعه الكلام مواضعه أكثر من الاستفادة من قوله في تحسين نسجه وإبداع نظمه»[١]. إن هذا الكلام شديد الوضوح في الدلالة على مناصرة مذهب البيان بمعناه الطبعيّ الفطريّ، فتقديم الرؤية (من عقله) أولى من تقديم التشكيل (من قوله).

والحقّ أن مراعاة مقتضى حال السامع (مبدأ المناسبة أو الملاءمة)، إلى جانب مبدأي التحسين والوضوح، من أظهر المبادئ التداولية عند البيانيين العرب، لارتباط البيان الوثيق بها. لقد تبيّن لنا من خلال هذا الوقوف على تلك القواعد المضافة أن البلاغة العربية في مراحل نشأتها وتطوّرها مع اهتمامها بالجانب الفنّيّ التأثيري لم تكن لتغفل الجانب التداولي التواصليّ البيانيّ، وأنها كانت بلاغة تداولية خطابيّة إضافة إلى كونها بلاغة نصّيّة، وإن بدا لنا أن طابعها النصّيّ طغى على الخطابيّ أو نحّاه منذ التقعيد السكاكيّ، كما تبيّن أنّ الجانب البيانيّ حاضر بقوّة، وأنّ الجانب التأثيريّ على حضوره جاء

(١) عيار الشعر، ص ٩.



لخدمة البيان، وظهر أنّ قراءة النصوص البيانية من خلال الكشف عن قواعد المحادثة فيها أفضى إلى تأكيد بيانيّة الثقافة العربيّة من جهة دلالة البيان على الوضوح والصدق والدقّة والصحّة والإفادة كما في بلاغة الطبع أو الإفصاح، ومن جهة دلالة البيان على التحسين والبديع والتأثير والغرابة كما في بلاغة البديع أو الإبلاغ التي تخدم في سياقها بلاغة الطبع وتنتهي إليه في مراعاتها جانب المناسبة والملاءمة.

❋ ❋ ❋




البيان
والاستعمال التداوليّ







الفصل الثاني
البيان والاستعمال التداوليّ

تحتلّ لفظة (الاستعمال) المكانة المركزية في تعريف التداولية، فضلًا على نشأتها[١]، فهي تمثّل أحد أساسين يجتمعان لبناء المجال التداولّي، يكون التفاعل بحسب طه عبد الرحمن، أو الدلالة بحسب إدريس مقبول، الأساس الآخر[٢]. ولا ننسى أن نبينّ أن مفهوم الاستعمال في الدراسات التداولية ارتبط منذ البداية باستعمال اللغة العادية، وقد مثّل بذلك نقطة تحوّل كبرى في تاريخ الفلسفة؛ إذ نقلها من تحليل الفِكَر إلى تحليل اللغة لحلّ إشكالاتها ومسائلها المستعصية كما رأينا سابقًا. أمّا ههنا فسنتكلّم بالضرورة على استعمال اللغة الفنية بما أننا اتّخذنا من البيان مجالًا لدراستنا، ولعلنا نخلص من ثَمّ إلى أننا سنضطرّ، حين الكلام على التعابير الفنية التي ينتهي بها الأخذ بالاستعمال،

(١) يظهر ذلك في أول تعريف للتداولية قدّمه موريس حين ربط بين دراسة العلامات واستعمالها، [يُنظر: الصفحة الرابعة عشرة من هذا الدراسة]، كما يظهر في البذرة التي نتجت عنها التداولية والتي تتمثّل في نظرية ألعاب اللغة التي تقضي بأن معاني الكلمات تُكتسب من خلال استعمالها، ممّا أدّى في النهاية إلى بروز نظرية الاستعمال.

(٢) يُنظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٢٨، والأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص ٢٦٥.

إلى إقصاء كل ما يتحلّى بسمة الانزياح (الغرابة والبديع) من بين تلك التعابير. فالاستعمال يضادّ الانزياح؛ إذ يُراد منه تحقيق الفهم بالاعتماد على المعتاد والمألوف في اللغة، والانزياح خلافه[١]. يُراد ههنا الالتفات إلى السمة الإخبارية البيانية بعيدًا عن الكلام على السمة التأثيرية إلا بما هي خروج عن قواعد الاستعمال، مع الإشارة إلى أن الخروج على الاستعمال قد تأسست له قواعد استعمال من الدرجة الثانية أو الاستعمال الخاصّ، إن صحّ التعبير، على نحو ما نرى في أبواب علوم البلاغة، على أنه ينبغي لنا أن نتساءل: هل نفهم ممّا سبق أن الانزياح إذ يتضادّ مع الاستعمال يتضادّ مع الفهم ما دمنا قد أقررنا أن الاستعمال يهدف إلى تحقيق الفهم؟! يمكننا الإجابة عن ذلك ببيان نسبية الفهم ونسبية الانزياح كذلك. فالانزياح على درجات تمتدّ، كما نفهمه من عبد القاهر في أثناء حديثه عن التشبيه، بين طرفي الابتذال والغرابة[٢]. وتمتدّ، كما يرى كوهن في معرض تشخيصه للأسلوب، بين قطبين تمثّل لغة العلماء (النثرية) أولهما، وتجسّد اللغة الشعرية في أقصى درجاتها القطب الآخر[٣]، هذا فضلًا على تفاوت الأفهام نفسها. إنّنا نخلص في كلام عامّ إلى أن فهم الكلام المنزاح يختلف باختلاف درجة انزياحه، أي خروجه عن قواعد الاستعمال

(١) يُعرّف الانزياح بأنه «استعمال المبدع للّغة مفردات وتراكيب وصورًا استعمالاً يخرج بها عمّا هو معتاد ومألوف بحيث يؤدي ما ينبغي له أن يتّصف به من تفرّد وإبداع وقوة جذب وأسر». ويس، أحمد محمد: الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، ص ٥.

(٢) يُنظر: أسرار البلاغة، ص ١٦٥

(٣) يُنظر: بنية اللغة الشعرية، ص ٢٣-٢٤.



الخاصّ أو الإبعاد فيها، وباختلاف المستوى الثقافيّ للمتلقّي، وما يهمّنا في مقامنا هذا بيان أثر الاستعمال في تحقيقه الفهم، وفي توضيحه مفهوم البيان وموقعه منه، ومن ثمّ بيان البعد التداوليّ للبيان العربيّ المتجلّي في دعوته إلى الأخذ بالاستعمال، ومراعاة المعتاد المألوف في الألفاظ والمعاني والتراكيب والصور.

ويجب أن نشير إلى أن للاستعمال أركانًا وجب ذكرها بغية بيان مفهومه بما هو بعد تداوليّ، وتلك الأركان هي: الـمُستعمِل (المتكلّم) بما لديه من مقاصد، والـمُستعمَل (الكلام) بانطلاقه من أرضية لغوية مشتركة، والـمُستعمَل له (المتلقّي) بوصفه يلتقي مع المتكلّم في الأرضية نفسها. ونشير إلى أن تلك الأركان هي نفسها العناصر الأساسية في التداول. على أن ما ينبغي لنا أن نعرض له من بين تلك الأركان هو ما يحمل بعدًا لسانيًّا، ويحمل أثرًا في إنجاح التواصل وتحقّق الفهم، ويُظهِر الجانب التداوليّ في البيان، ونعني بذلك الحديث عن (الكلام الـمُستعمَل) الذي لا يتحرّر من وجود الركنين الآخرين المتكلّم والمتلقّي.

والحقّ أننا سنتناول ههنا الحديث عن استعمال اللغة في بعديه: النحويّ، والبلاغيّ، فالاستعمال في النحو (اللغة العادية المشتركة) يختلف عنه في البلاغة (اللغة الفنية الخاصّة)؛ فالبلاغة «على عكس النحو تنطلق من الاستعمال الخاصّ وتجعل منه موضوع درسها، وهذا الاستعمال بحكم مقاصده والمستوى الذي يتنزّل فيه ليس فعلًا لغويًّا عاديًّا. إنه يقوم على طريقة مخصوصة في استعمال الوسيلة اللغوية. نعم إنه ينطلق من اللغة المشتركة ولكنه يؤديها بطريقة تجعل عمله الأدبيّ عملًا فرديًّا؛ لذلك فإنه لا يتسنّى تقييم هذا العمل والإلمام

بخصائصه وتبيّن مميّزاته إلا بالرجوع إلى تلك المبادئ التي أقامها النحاة»[١].
بمعنى أن الشيء يظهر بضدّه، والقاعدة تكشف عن الخروج عليها.

والحقّ أن هذا ما ألفناه في الكثير من النقدات التي وُجّهت للشعراء والتي تتجلّى أحيانًا في بعض أشكالها في الضرائر الشعرية المتمثّلة في التوسّع في خرق قواعد اللغة نحوًا أو صرفًا، وأحيانًا في شروط الفصاحة وغير ذلك. ويجدر بنا التنويه إلى أن دراسةً تتوسّل بمبادئ نحوية من شأنها أن تنقلنا من المجال التداوليّ إلى المجال اللسانيّ، غير أن مفهوم (القاعدة) التداوليّ[٢] حاضر فيها فضلًا على مفهوم (البيان). وبعد أن تحدّد المجال رأينا أن نبيّن أثر الاستعمال في تقسيم الكلام عند العلماء العرب؛ نحوييهم وبلاغييهم، ثمّ نبيّن أثر الاستعمال النحويّ بمعناه العلميّ المستقلّ في تحقيق الفهم والإفهام (البيان)، وكذلك أثر العُرف الدلاليّ والأسلوبيّ، وأخيرًا أثر البلاغة في ذلك.

---

(١) صمود، حمادي: التفكير البلاغي عند العرب، ص ٤٧، نقلاً عن:
G.Granger Essaidune philosophie du style, Armand Colin, Paris, 1968, PP. 187-216.

(٢) حقيقة لا نذكر المصدر الذي استقينا منه هذه المعلومة؛ ممّا يفرض علينا التأسيس لبيان كيفية كون (القاعدة) مفهومًا تداوليًا. فالحقّ أن الذهاب إلى أن ما تقدّم من قواعد محادثية تكتسب صفة تداولية من جهة عدّها (قواعد) إضافة إلى ارتباطها بالمحادثة من شأنه أن يعزّز ذلك، كما أن (القاعدة) تعدّ من أهمّ ما يعين المتلقي على الفهم والتواصل؛ إذ إنها تبني أساسًا صلبًا لذلك ما دامت تتعلّق بالمنطق الذي يقدّم الحقائق بطريقة تكون أكثر تقبّلًا وصرامة ممّا لو كان الكلام غير مقعَّد له، ولعل ذلك أن يكون أكثر وضوحًا وجلاءً في سياق الكلام على الشواهد التي تبيّن أثر الاستعمال بما يحمله من قواعد في تحقيق الفهم.



المبحث الأوّل
الاستعمال وأثره في تقسيم الكلام
عند البيانيّين العرب

وقفنا في قراءتنا التراثَ البيانيَّ على ألفاظ تلتقي في أبعادها مع لفظ (الاستعمال) مثل: الكثرة، والعُرف، والعادة، والتكرار، والشهرة، والأُلفة، وغير ذلك ممّا من شأنه الانخراط في عملية البيان. بل إنّ كلام العرب في الأصل كان على ضربين: أحدهما ما ينبني على أساس السماع، والآخر ما يُتدارك بالقياس(١)، وكلاهما محكوم ومتجذّر بوساطة الاستعمال.

ويجب علينا، ونحن نتحدّث عن الاستعمال، أن نبيّن أنه يتضمّن معنى البيان، بل إنه يهدف إليه. وهذا ما دفعنا إلى الكلام على الاستعمال في التراث البيانيّ في مواضع متعدّدة من غير أن نقرنه بالحديث عن البيان بما أنه يندرج تحته، على أننا ألفينا في شواهد من التراث ربطًا صريحًا له بالبيان في دلالته على معنى الإفهام، فمن ذلك ما أباح القاضي الجرجانيّ استعماله في الشعر من الألفاظ المعرّبة لـمّا احتاجوا إلى الإفهام، وعلّل ذلك بأن «تلك الألفاظ كانت

---

(١) يُنظر: ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ٢/ ٤٤.



أغلبَ على أهل زمانهم، وأقربَ من أفهام منْ يقصدون إفهامه»(١).

وفي مقابل ما ذهب إليه القاضي الجرجانيّ من جعل الإفهام شرطًا في الاستعمال، اشترط أبو هلال العسكريّ الحسن والقبول، فـ«المختار من الكلام [عنده] ما كان سهلًا جزلًا لا يشوبه شيء من كلام العامّة وألفاظ الحشويّة، وما لم يُخالَف فيه وجه الاستعمال... ومن الألفاظ ما يستعمل رباعيّه وخماسيّه دون ثلاثيّه، ومنها ما هو بخلاف ذلك، فينبغي ألاَّ تُعدل عن جهة الاستعمال فيها، ولا يغرّك أن أصولها مستعملة، فالخروجُ عن الطريقة المشهورة والنّهج المسلوك رديء على كل حال. ألا ترى أنّ الناسَ يستعملون (التعاطي) فيكون منهم مقبولًا، ولو استعملوا (العطو)، وهو أصل هذه الكلمة وهو ثلاثيّ، والثلاثيُّ أكثر استعمالًا = لما كان مقبولًا ولا حسنًا مرضيًّا، فقسْ على هذا»(٢).

وإذا كنّا ندرك أن العرب حرّة في اختيار الوجه الذي تريد في استعمالها كلامها، فيجب أن نُدرك أيضًا أن لها من كلامها خصائص «تَخُصُّ به معاني في الخير والشرِّ وفي الليل والنهار وغيرهما فمن ذلك التَّتايُع والتَّهافُت لا يكونان إلا في الشرِّ. وهاج الفحلُ، والشرُّ، والحربُ، والفتنةُ. ولا يُقال: (هاج) لِما يؤدي إلى الخير. وظلَّ يفعل كذا، إذا فعله نهارًا، وبات يفعل كذا، إذا فعله ليلًا. والتَّأويب: سير النَّهار لا تَعْريج فيه. والإسْئادُ: سيرُ الليل لا تَعريس فيه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ [المؤمنون: ٤٤] أي مَثَّلنا بهم، ولا يُقال: جُعِلوا

---

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ٣٨٣.

(٢) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص ١٣٦-١٣٧.



أحاديثَ إلا في الشرِّ. ومن ذلك: التأبين: لا يكون إلا مدحًا للميّت. والمساعاة: لا تكون إلا للزنا بالإماء، دون الحرائر. ويُقال نَفَشَتِ الغنمُ ليلًا، وهَمَلَتْ نهارًا. وخُفِضَتِ الجاريةُ، ولا يُقال: خُفِضَ الغلامُ. ولَقَعَهُ بِبَعْرَة إذا رماه بها، ولا يُقال ذلك في غيرها»[١]. فالكلام، تبعًا لما سبق، يمكن أن ينقسم، وبحسب الاستعمال، إلى كلام لا يخضع لقيود أو استعمالات محدودة، وكلام لا يُستعمل إلاّ في سياقات خاصّة كالتي أسلفنا الكشف عنها نقلًا عن الثعالبيّ.

أمّا ابن سنان فقد أحاط بضروب الكلام المستعمل كلّها، فبيّن أن أهل اللغة قسّموا الكلام إلى مهمل ومستعمل، وأن المستعمل هو الموضوع لمعنى أو فائدة خلافًا للمهمل الذي لم يوضع لذلك، وأن الكلام الموضوع لمعنى يفارق المفيد في أنه يجوز تغييره بغيره كالألقاب نحو (زيد وعمرو)، واللغة على ما هي عليه، والمفيد لا يجوز فيه ذلك، وأن الكلام المفيد يشتمل على كلّ أشكال الكلام الحقيقيّ الذي يراد به معناه الموضوع له، والمجازيّ الذي يراد به معنى غير المعنى الوضعيّ، وأن الكلام المفيد يرجع كله إلى معنى الخبر حتّى ضروب الإنشاء نفسها[٢]. فيُلاحظ أنه ربط الكلام المستعمل بدلالته على معنى، وبالإفادة، وفرّق بينهما بجواز التغيير في الأول، وعدمه في الثاني، والحقّ أن هذا التقسيم للكلام المستعمل يحيلنا إلى ما كان ابن سنان قد قرّره من رفض قضية (الكلام النفسي) الذي قالت به الـمُجبِّرة[٣]. فردّ على حجّتهم التي يدلّلون بها على

(١) الثعالبّي، أبو منصور: فقه اللغة وأسرار العربية، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) سرّ الفصاحة، ص ٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥. والمجبرّة «من الجبر وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى، والجبرية =

مذهبهم والتي مفادها أنك تقول: في نفسي كلام، بأن «الإنسان قد يطلق أيضًا فيقول: (في نفسي بناء دار ونسج ثوب)، كما يقول: (في نفسي كلام)، فهل يدلّ ذلك على أن البناء والنساجة معنيان في النفس، كما دلّ عندهم على أن الكلام معنى فيها. ثم أن لقول القائل: (في نفسي كلام) وجهًا صحيحًا؛ وذلك أن المعنى أني عازم عليه ومريد له، ولهذا لو أبدلوا هذا اللفظ ممّا ذُكر لقام مقامه في الفائدة. وأمّا تعلّقهم بأن الساكت يقال فيه: إنه متكلّم، فليس بصحيح؛ لأن المراد بذلك إمكان الكلام منه أو إضافته إليه على طريق الصناعة، كما يقال للصائغ في حال هو لا يصوغ فيها: إنه صائغ، وكذلك سائر الصُّنّاع»[1].

فتبيّن أن تقسيم الكلام المستعمل خاضع لاعتبارات كلامية (من علم الكلام). فقوله في المثال: (في نفسي كلام) يدلّ على القسم الأول من الكلام المستعمل، وهو الذي يدلّ على معنى، وقوله: (الساكت) أوحى لابن سنان بمعنى القسم الآخر المفيد بوصفه لا يقبل أن نغيّره بلفظة (متكلّم). ولعلّنا نوفّق في مقاربة فهم القسمين الآنفين من خلال تقسيم مشاكل يتجلّى في تمييز سيرل «بين الاستعمال (الإحالة على شيء)، وبين الذكر (الإحالة على الكلمة، أو ما يُسمّى الدلالة الذاتية autonymie)»[2]. وربّما قصد ابن سنان بالكلام ذي المعنى ما يُعرف عند الأصوليين والمناطقة بالموضوع (المسند إليه)، وقصد بالكلام المفيد المحمولَ (المسند).

= اثنان متوسطة تثبت للعبد كسبًا في الفعل كالأشعرية، وخالصة لا تثبت كالجهمية»- الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي: التعريفات، ص ١٠١.

(١) سّر الفصاحة، ص ٣٨-٣٩.

(٢) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١٣٠.



وننبّه إلى أن الاستعمال لا يتّسم بدخوله في أقسام الكلام عند ابن سنان فحسب؛ إذ يتعلّق كذلك بتحديد ماهية الكلام وحقيقته؛ فـ«الكلام يتعلّق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا لشيء من أحواله وهو قبل المواضعة؛ إذ لا اختصاص له، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن تختلف مسمّياته لاختلاف اللغات، وهو بعد وقوع التواضع يحتاج إلى قصد المتكلّم له، واستعماله فيما قرّرته المواضعة»[1]. فمقوّمات الكلام هي: المواضعة، والقصد، والاستعمال، وهي مقوّمات تنتهي إلى معنى البيان بتجلّيه الطبعيّ.

وأمّا عبد القاهر فقد قسّم الكلام بناءً على نظريته في النظم، فرأى أن من الكلام ما لا يحتاج إلى فكر ورويّة؛ ذلك أنه لا صنعةَ فيه ولا تخيّرَ، ولا يُراد في (نضده) أن تجيء له منه هيئة أو صورة، فهو بذلك لا فضلَ له ـ إن وُجد ـ إلاّ بمعناه أو بمتون ألفاظه دون نظمه وتأليفه[2]. وفي مقابل ذلك الكلام الذي يأتيه الحسن والمزية من جهة نظمه إلى جانب تخيّر الألفاظ والمعاني ومواءمة الأغراض[3]. وهذا ما صّرح به عبد القاهر في قوله: «جملة الأمر أن هاهنا كلامًا حسنه للّفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثًا قد أتاه الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين»[4].

ويبدو أن مصطلح (اللفظ) عند عبد القاهر يُراد به أحد أمرين: إمّا أن

(١) سرّ الفصاحة، ص ٣٩.

(٢) يُنظر: دلائل الإعجاز، ص ٩٦-٩٧-٩٨.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٩-١٠٠.



يجيء من غير هيئة أو صورة أو لا يُستعان عليه بالفكرة، وهنا لا يؤبه بنظمه؛ لأنه لا يتطلّب فكرًا أو رويّةً على نحو ما أسلفنا، وإمّا أن يأتي مصوِّرًا محتاجًا إلى فهم ثاقب، وهنا يُراد به دلالة معناه الأول (الظاهر وغير المراد) على المعنى الثاني (الخفيّ والمراد)[١]، وهو ما عبرّ عنه فخر الدين الرازيّ بمصطلح (الدلالة العقلية) التي تقابل (الدلالة الوضعية)[٢]، وهنا يُلتفت إلى نظمه إلى جانب دلالته، وهذا معنى قوله السابق: (أتاه الحسن من الجهتين)، وهذا الكلام يفضي إلى معنى البيان بتجلّيه البديعيّ.

ولعبد القاهر تقسيم أخرُ يرى فيه أن «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلًا بالخروج على الحقيقة، فقلتَ: (خرج زيد)، وبالانطلاق عن عمرو، فقلتَ: (عمرو منطلق)، وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانيةً تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[٣].

إن هذا الحديث عن التقسيم عند عبد القاهر يُحيلنا إلى الانتقال من أثر الاستعمال (العامّ) للكلام في التقسيم إلى أثر الاستعمال الفنّي الخاصّ ما

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢) يُنظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٨٧. والسكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ص ٤٣٧.

(٣) دلائل الإعجاز، ص ٢٦٢.



دمنا أولينا عنايتنا بالبيان. فنرجع إلى التقسيم المأثور عن سيبويه (١٨٠هـ) من أن الكلام على أقسام: المستقيم الحسن؛ نحو: (سآتيك غدًا)، والمحال؛ نحو: (سآتيك أمسِ)، والمستقيم الكذب؛ نحو: (حَمَلتُ الجبلَ)، والمستقيم القبيح؛ نحو: (كي زَيد يأتيك)، والمحال الكذب؛ نحو: (سوف أشرب ماء البحر أمسِ)[1]. فهو يعني بالاستقامة الصحّةَ النحويةَ، ويجعل من الإحالة نقيضًا للاستقامة، وكذلك الحسن والقبح يُعدّان من قبيل الحكم النحويّ. أمّا الكذب فهو متعلّق بالدلالة والعلاقة بالواقع، غير أن سيبويهِ لم يلتفت إلى ما يُسمّى بالكذب الفنّيّ فأطلقَ ولم يقيّد. والحقّ أن ذلك يرجع إلى حدود مجال عمله، ألا وهو النحو. وجب أن نشير إلى أن الكذب الفنّيّ يختلفّ عن غير الفنّيّ من حيث إنه يُبنى على أساس إرادة التأوّل، خلافًا للثاني، وهو ما أشار إليه فخر الدين الرازيّ في كلامه على الفرق بين المجاز والكذب[2].

إنّ تقسيم سيبويه للكلام المستعمل يبدأ من مراعاة ألفاظ التركيب (الاستقامة والحسن) ومن مراعاة معناه (الكذب والإحالة)، أردتُ أن أبيّن أن ثنائية اللفظ والمعنى حاضرة في تقسيم الكلام المستعمل، وهذا له دلائل ونظائر كثيرة في تراثنا البيانيّ من ذلك أن أبا عثمان الجاحظ تكلّم على البلاغة في غير مكان من كتابه (البيان والتبيين)، وذكر لها حدودًا كثيرةً، غير أنه اجتبى واختار من بينها قول بعضهم: «لا يكون الكلامُ يستحقُّ اسم البلاغة حتى

(١) يُنظر: الكتاب، ١/ ٢٥-٢٦.

(٢) يُنظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ١٦٩.



يسابق معناه لفظَه ولفظُه معناه، فلا يكون لفظُه إلى سمعك أسبقَ من معناه إلى قلبك»[١]. فهو يشير إلى ثنائية اللفظ والمعنى من خلال تبنّيه حسنهما والمناسبة بينهما ووضوحهما، فذلك إجمال لجلّ ما تحدّث عنه في موقفه من الكلام وبلاغته.

أجل. لقد كانت ثنائية اللفظ والمعنى، إلى جانب النظم، المحورَ الذي بُنيت عليه البلاغة أو أُطلقت على أساسه أحكام وتقسيمات للشعر عند الكثير من البلاغيين والنقّاد. فابن المعتزّ (٢٩٦هـ) تكلّم، في معرض ذكره للتجنيس وعلاقته باللفظ والمعنى، على أن التجانس وفقًا لذلك على ضربين: أن «تكون الكلمة تُجانس أخرى في تأليف حروفها ومعناها، ويُشتقّ منها مثل قول الشاعر [الكامل]:

يوم خلجتَ على الخليج نفوسَهم ....

أو يكون تَجانُسها في تأليف الحروف دون المعنى مثل قول الشاعر [البسيط]:

....إنّ لَوم العاشق اللُّوم»[٢]

وكذلك يستند ثعلب على اللفظ (الصيغة الشكلية) في تقسيمه الكلامَ إلى: خبر، واستخبار، وأمر، ونهي[٣]. وإن كانت معانيها ذات أبعاد تداولية معرفيّة (خبر) وتأثيريّة (استخبار وأمر ونهي)، كما يُصنّف أبيات الشعر، بحسب المعاني وطول التراكيب، إلى: أبيات معدّلة، ومرجّلة، وغرّ، وموضّحة[٤]. ونجد الأمر

---

(١) البيان والتبيين. ١/ ١١٥.

(٢) البديع، ص ٢٥.

(٣) قواعد الشعر، ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٦- وما بعدها.



نفسه عند ابن طباطبا، إذ قسّم أبيات الشعر إلى: أبيات حسنة الألفاظ واهية المعاني، وأبيات حسنة المعاني واهية الألفاظ، وأبيات حسنة الألفاظ والمعاني[1]. كذلك الشأن مع قدامة بن جعفر؛ إذ أقام كتابه (نقد الشعر) كلّه على اللفظ والمعنى إلى جانب الوزن والقافية، وكذلك فعل الآمديّ حين ربط بين السرقات والأغاليط والموازنات وبين الألفاظ والمعاني، وتحديدًا في الجزء الأول. ونجد عند أبي هلال أيضًا بناءً لكتابه في (الصناعتين: الكتابة، والشعر) على قواعد اللفظ (الباب الثاني) والمعنى (الباب الثالث) إلى جانب النظم (الباب الرابع)، وللبابين الأول والأخير علاقة بذلك تقوى وتضعف. وتبرز أهمية اللفظ والمعنى في التقسيم الفنّي للكلام عند ابن سنان حين جعل (سرّ الفصاحة) في الألفاظ مفردةً ومؤلّفةً، وفي المعاني مفردةً، وعند عبد القاهر حين ناقش قضية الإعجاز فجعلها في النظم وفي اللفظ من حيث دلالته على معناه الأول الذي ينتهي إلى المعنى الثاني، وحارب اللفظ من حيث هو مادّة صوتية، ونجد فخر الدين الرّازيّ يتّكئ على كتابي عبد القاهر (الدلائل) و(الأسرار) في تقسيم كتابه إلى جملتين: دراسة الألفاظ المفردة بدلالاتها اللفظية والمعنوية، ودراسة النظم. ولعلّ كتاب (المثل السائر) لابن الأثير يُعدّ خير مثال على تقسيم الكلام وفقًا للّفظ والمعنى، فقد جعل كتابه في مقالتين كبريين: الأولى في الصناعة اللفظية، والأخرى في الصناعة المعنوية. أمّا حازم القرطاجنّيّ فقد بنى كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) على أربعة أركان: الألفاظ، والمعاني، والنظم والأسلوب. والحقّ أنّ في

---

(١) عيار الشعر، ص ١٣٦- و١٤٤- و١٤٧.



قوله: «الأسلوب هيئة تحصل عن التأليفات المعنوية، والنظم هيئة تحصل عن التأليفات اللفظية»[١] إرجاعاً للأخيَرين، أي النظم والأسلوب إلى اللفظ والمعنى، أو لنقل: وصلهما بهما. لقد كان الالتفات إلى الاستعمال الأساس المكين الذي ضبط نظرة البلاغيين والنقاد والنحاة إلى الكلام وتقسيمه، ولا سيّما أنّ اللغة أُخذت وتقعّدت بداية بالاستقراء والمشافهة، وهذا ما بيّن أهمية الاستعمال من جهة تقعيد اللغة في نحوها وبلاغتها، كما بيّن الجانب التداوليّ فيها، ووثّق مفهوم البيان وأكّد حضوره في التنظيرات البيانية في التراث، من جهة أنّ الأخذ بالاستعمال كان منطلق بناء الصرح البيانيّ في تجلّياته كافّة.

❊ ❊ ❊

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٣٦٤. وفي المتن المحقَّق: (هيأة)، وهو تصحيف.



المبحث الثاني
الاستعمال وعلم النحو

يمثّل العلم بأصول الاستعمال النحويّ عاملًا مهمًّا في فهم النصوص؛ يقول ابن جنّي: «الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ»(١)، وتبرز أهميته أكثر مع النصوص الـمُشكلة، ونذكر في هذا الصدد أن ابن فارس (٣٩٥هـ) صرّح ببيان أثر النحو في فَهْم المراد، في قوله: «أمّا الإعراب فبه تُميَّز المعاني ويُوقَف على أغراض المتكلمين؛ وذلك أنّ قائلًا لو قال: (ما أحسنْ زيدْ) غيرَ مُعرب أو (ضربَ عمرْ زيد) غير مُعرب، لم يُوقَف على مراده. فإذا قال: (ما أحسنَ زيدًا) أو (ما أحسنُ زيد) أو (ما أحسنَ زيد) أبانَ بالإعراب عن المعنى الذي أراده»(٢). وهذا ما أكّده ابن الأثير مستدلاً بكلام ابن فارس على ما يبدو من خلال الأمثلة التي ساقها لذلك(٣) كما أكّد تعلّق النحو بالإفهام حين جعله أوّل أدوات علم البيان التي يَحتاجُ إليها الكاتبُ والشاعرُ(٤). على أن النحو لا يُحتاج إليه في الإفهام كيفما جاء الكلام، فثمّة كلام تستطيع أن تفهمه من

(١) الخصائص، ج ١، ص ٣٦.

(٢) الصاحبيّ في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص ١٩٦-١٩٧.

(٣) يُنظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ٤١-٤٢.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ١/ ٤٠.

السياقات الخارجية، وذلك أكثر الكلام، على أننا نشير إلى المواطن الخاصّة التي تتجاوز النصوص المشكلة التي أشرنا إليها في أمثلة ابن فارس إلى النصوص الأشد إشكالًا. إننا نتكلّم ههنا على أثر النحو في الإفهام والبيان في حال تصبح فيها الحاجة إليه ماسّةً، كما سنتكلّم على استعمالات نحوية خاصّة، ولو ذهبنا إلى أبعد من ذلك، أي أبعد من الحاجة إلى علم أصول النحو، آخذين بمذهب عبد القاهر في النظم، لوجدنا أن كُنْه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز لا يُتحصّل من غير ذلك العلم[1]. فنحن ههنا أمام علمين: علم أصول النحو، وعلم معاني النحو.

ولعلّنا أن نوفّق في الوصول إلى بغيتنا في بيان أثر الاستعمال النحويّ في الفهم برصد بعض الظواهر المتعلّقة بهذا الشأن تكون مفاتيح لولوج النصوص الـمُلبِسة وفهمها، فمن المعلوم بالضرورة أن أصول علم النحو أُقيمت على أساس استقراء كلام العرب[2] الأقحاح؛ أي على أساس الاستعمال، فكانت المورد والحجّة التي يرجع إليها المتأخّرون في حلّ خلافاتهم اللغوية والنحوية، تمامًا كما كانت أساسًا يرجع إليه المفسّرون في تفسيرهم آي القرآن الكريم.

وممّا تتأكّد به الأهمية أو السلطة التي يمتلكها الاستعمال النحويّ أنه أصبح المعوّل عليه في الحكم على ما قد يُشكل على الأفهام من رسم بعض

---

(١) يُنظر: دلائل الإعجاز، ص ٩. نشير هنا إلى بيت الجرجانيّ [من البسيط]:

ما من سبيل إلى إثبات معجزة ... في النظم، إلاّ بما أصبحتُ أبديهِ

(٢) يُنظر: ابن السّراج، أبو بكر: الأصول في النحو، ١/ ٣٥. وابن جنيّ، أبو الفتح: الخصائص، ١/ ٣٥- و١٩٠. والسكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ص ١٢٥.



الكلمات في القرآن الكريم؛ يقول ابن قتيبة في دفع شبهة اللَّحْن عن القرآن الكريم: «كان أبو عمرو بن العلاء يقرأ [الآية: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠]]: ﴿فأصدّقَ وأكونَ﴾ بالنصب، ويذهب إلى أن الكاتب أسقط الواو، كما تسقط حروف المدّ واللين في (كلمون) وأشباه ذلك. وليست تخلو هذه الحروف من أن تكون على مذهب من مذاهب أهل الإعراب فيها، أو أن تكون غلطًا من الكاتب، كما ذكرت عائشة رضي الله عنها. فإن كانت على مذاهب النحويين فليس هاهنا لحن بحمد الله. وإن كانت خطأً في الكتاب، فليس على رسوله ﷺ جناية الكاتب في الخطّ»[(١)].

وإذا كانت دلالات الكلام على مستويين: دلالات وضعية، وأخرى عقلية بحسب فخر الدين الرازيّ، كما بيّنا سابقًا، أو عامّة، وخاصّة بحسب ابن الأثير[(٢)]، وكان المعوّل عليه في فهم المستوى الأول منها هو علم النحو[(٣)]، كما أن المعوّل عليه في فهم الثانية هو العلوم البلاغية[(٤)]، فإننا ندرك مدى أهمية النحو واستعمالاته في فهم الكلام والمراد منه بوصفه أداةً أوليّةً في ذلك، فالنحو يمثّل الخطوة الأولى لسير البيان، والخطوة الملازمة، وهو ذو بعد لسانيّ تركيبيّ يُستكمل بالبعد البلاغيّ الدلالي الذي يسهم في فهم المستوى العقليّ،

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٩.

(٢) يُنظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ٣٧.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ١/ ٣٧.

(٤) يُنظر: الرازيّ، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٨٧-٨٨. وابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ٣٧.



ثم التداوليّ الذي يتحدّد وفقه المعنى الكلّيّ أو المقصد الذي يمثّل صورة البيان، ويتحقّق ذلك من خلال ملاحظة الاستعمال كما سيظهر في العرض الآتي:

عوّل الفرّاء على الاستعمال كثيرًا في فهم المراد في كتابه (معاني القرآن)[1]، فممّا يدخل في قبيل أثر الاستعمال النحويّ في فهم ما قد يُشكل على المتلقّي ما ذكره في تفسير الاستثناء بـ(إلاّ) في قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٨]؛ إذ قال «إن العرب إذا استثنت شيئًا كبيرًا مع مثله أو مع ما هو أكبر منه كان مَعْنى (إلاّ) ومعنى الواو سواءً...لأنَّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لا خُلْف لوعده، فقد وصل الاستثناء بقوله ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود:١٠٨] فاسْتدلّ عَلى أَن الاستثناء لهم بالخلود غير منقطِع عنهم»[2]، إنما هو موصول بالواو التي عُبّر عنها بـ(إلاّ). وهو ما نوضحه في المعادلة الآتية:

مدّة الخلود = مقدار دوام السماوات والأرض + ما شاء الله من زيادة الخلود.

والإشارة (+) تشير إلى الجمع بحرف العطف (و) الذي حمل معناه حرف الاستثناء (إلا). وهكذا تُفهم الآية بناءً على عادة العرب في استعمال الاستثناء مكان العطف، في حال استثنت شيئًا كبيرًا (دوام السماوات والأرض) مع مثله أو مع ما هو أكبر منه (مشيئة الله من زيادة الخلود).

---

(١) يُنظر: الجبالي، حمود: الأحكام المبنية على كثرة الاستعمال عند الفرّاء في ضوء كتابه (معاني القرآن).

(٢) معاني القرآن، ٢/ ٢٨.



والحقّ أن هذا النوع من الاستعمال (النحويّ) يمكن تعضيده بذكر نظائرَ له أخرى من تراثنا، وذلك فيما أورده القرطبيّ في تفسيره المسمّى (الجامع لأحكام القرآن) بعد أن ذكر أن ذلك الاستثناء الوارد في الآية السابقة على عشرة أقوال مع ما ذهب إليه الفرّاء، وجعل نحو ذلك الاستعمال «قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [العنكبوت: ٤٦] أي ولا الذين ظلموا، وقال الشاعر [الوافر]:

وكــلُّ أخ مفارقُــــه أخــوه لعمـرُ أبيـكَ إلاّ الفرقـدانِ

أي: والفرقدان»[(١)]. ومن صريح ربط الفرّاء أثر الاستعمال النحويّ بالفهم ما ذهب إليه في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [هود: ١٩] من أن «العرب لا تجمع اسْمين قد كُنِي عنهما ليسَ بينهما شيء إلاَّ أن ينووا التكرير وإفهام المكلَّم؛ فإذا أرادوا ذلك قالوا: أنتَ أنتَ فعلتَ، وهو هو أخذها. ولا يجوز أن نجعل الآخرة [الثانية] توكيدًا للأولى؛ لأن لفظهما واحد، ولكنهم إذا وصلوا الأوّل بناصب أو خافض أو رافع أَدخلوا له اسمه فكان توكيدًا»[(٢)].

وفي سياق كلام ابن جنّي على الحذف الداخل في باب شجاعة العربية عرض لضرب من الاستعمال النحويّ، وهو حذف المضاف الذي يسهم الانتباه إليه في فهم الجمل المتضمّنة إيّاه فهمًا دقيقًا، فذهب إلى أنه «كثير واسع... نحو

---

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ١١/ ٢١٥، ويُنظر: ابن هشام الأنصاري، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، بتحقيق الخطيب، ١/ ٤٧٢- ٤٧٣- ٤٧٤. وبتحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ص ١٠١.

(٢) معاني القرآن، ٢/ ٤٥.

قول الله سبحانه: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ١٨٩] أي: برّ من اتقى. وإن شئت كان تقديره: ولكن ذا البرّ من اتقى. والأول أجود؛ لأن حذف المضاف ضرب من الاتساع... ومنه قوله ـ عزّ اسمه ـ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها. وقد حُذف المضاف مكرّرًا نحو قوله تعالى:﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾ [طه: ٩٦] أي من تراب أثر حافر فرس الرسول... وكذلك قوله ـ عزّ اسمه ـ: ﴿يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَٱلَّذِى يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأحزاب: ١٩] أي كدوران عين الذي يُغشى عليه من الموت»[1]. فحذف المضاف استعمال نحويّ درجت عليه العرب، وله حضور قويّ في القرآن الكريم، وهو يكشف عن تفصيل المعنى، على أنه لا يُقاس عليه، إنما يرد في حالات متنوّعة كالمجاز في الآية الثانية والإيجاز في الآية الثالثة والتوكيد في الآيتين: الأولى، والأخيرة، وهو حذف تعين القرائن المقالية أو المقامية على إدراكه.

ولعلّ أبرز ما يتجلّى فيه أثر الاستعمال النحويّ في الفهم الدقيق، يكمن في نظرية النظم لعبد القاهر التي تعني توخّي معاني النحو والسير على قوانينه؛ ذلك أنه بنى عليه دعائم بلاغته. وينبغي أن نضرب مثلًا لذلك، وهو ما صرّح فيه عبد القاهر بلفظ (عُرف الاستعمال)، حين تكلّم على أن الأصل في المعرفتين إذا اجتمعتا أن تكون أولاهما مبتدأً والأخرى خبرًا عنه، ثم بيّن أن هذا الأصل قد يُخرج عنه ويُدرك بالرجوع إلى المعنى؛ وذلك في قوله: «اعلم أنه ليس من كلام يعمد واضعه فيه إلى معرفتين فيجعلهما مبتدأً وخبرًا، ثم يقدّم

---

(١) الخصائص، ٢/ ٣٦٤-٣٦٥.



الذي هو الخبر، إلا أشكل الأمر عليك فيه، فلم تعلم أن المقدّم خبر، حتى ترجع إلى المعنى وتحسن التدبّر. أنشد الشيخ أبو عليّ في (التذكرة) [الخفيف]:

.... نَـمْ وإنْ لـم أنـمْ كَـرايَ كَراكا

ثم قال: (ينبغي أن يكون (كرايَ) خبرًا مقدّمًا، ويكون الأصل كراك كراي؛ أي نم، وإن لم أنم فنومك نومي، كما تقول: (قُمْ وإن جلستُ، فقيامك قيامي). هذا هو عرف الاستعمال في نحوه)»[1]. غير أن السكّاكّي أوّلَ البيت السابق تأويلًا آخر؛ إذ عدّه من قبيل القلب[2]، فعبد القاهر الذي ذكر مصطلح التقديم والتأخير ولم يتفطّن إلى قضية (القلب) التي رأى السكّاكيّ أنها شائعة في تراكيب العرب شعرًا ونثرًا[3]، أحال الأمر إلى عُرف الاستعمال، ولم يتنبّه إلى الجانب الفنّي، على نحو ما فعل السكّاكيّ.

ومن أمثلة الاستعمال النحويّ، كلام الجرجانيّ على (كلّ) في قول أبي النجم [الرجز]:

قد أصبحتْ أمُّ الخِيارِ تدّعي عليَّ ذنبًا كلُّه لم أصنعِ

فذهب إلى «أنه أراد أنها تدّعي عليه ذنبًا لم يصنع منه شيئًا البتةَ لا قليلًا ولا كثيرًا ولا بعضًا ولا كلًا. والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذنب الذي ادّعته بعضه. وذلك أنا إذا تأملنا وجدنا إعمال الفعل

---

(١) دلائل الإعجاز، ص ٣٧٣-٣٧٤.

(٢) يُنظر: مفتاح العلوم، ص ٣١٦.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣١٢.

في (كلّ) والفعل منفيّ، لا يصلح أن يكون إلا حيث يراد أن بعضًا كان وبعضًا لم يكن»[١]. ثم يشرح، بعد أن بينّ معنى استعمال (كلّ) في البيت، استعمالَ (كلّ) ومعانيها في حال دخولها في حيّز النفي، وفي حال خروجها منه؛ فيقول: «اعلم أنكَ إذا أدخلتَ (كلًّا) في حيّز النفي، وذلك بأن تقدّم النفي عليه لفظًا أو تقديرًا، فالمعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل والوصف نفسه، وإذا أخرجتَ (كلًّا) في حيّز النفي، ولم تدخله فيه، لا لفظًا ولا تقديرًا، كان المعنى على أنك تتبعتَ الجملة، فنفيت الفعل والوصف عنها واحدًا واحدًا»[٢].

والحقّ أن الأمثلة التي ساقها الجرجانيّ في كتابه (الدلائل) كثيرة، نجدها في معرض كلامه على كل ما يتعلّق بالنظم، مثل التقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحذف، والقصر، وغير ذلك ممّا يبيّن فيه كيفية فهم المعاني والأغراض بفهم كيفية الاستعمال النحويّ (النظم) ودلالاته.

ومن شواهد أثر الاستعمال النحويّ في فهم المراد وتحقيق البيان حديث الرازيّ عن (أسلوب القصر)، وتحديدًا القصر بـ(إنما) الذي يفيد الاختصاص، ويتسلّط فيه الاختصاص على المتأخّر، ويذكر من نحو ذلك قولَه تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، فيقول: «إنه لـمّا كان الغرض بيان المرفوع، وهو أن الخاشعين[٣] هم العلماء لا غير، لا جرمَ تأخّر عن المنصوب.

(١) دلائل الإعجاز، ص ٢٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٣) هكذا أوردها المحقّق (الخاشعين)، ولعلّ الصواب فيها (الخاشين)؛ لأن الكلام في الآية المعنيّة مبنيّ على ذكر الخشية لا الخشوع.



ولو أُخّرَ المنصوب لصار المقصود بيان المخشيّ منه، ويتغيّر المعنى. وظاهر أنّ الأوّل أهمُّ»(١).

ونذكر في هذا الصدد بيان الزمخشريّ (٥٣٨هـ) لاستعمال (يا) النداء والمعاني التي تُفهم من إدراك استعمالها؛ فسرد عن عَلقَمة النَّخَعِيّ «أنّ كل شيء نزل فيه: (يا أيّها الناس) فهو مكّيّ، و(يا أيّها الذين آمنوا) فهو مدنيّ، فقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] خطاب لمشركي مكّة، و«يا» حرف وضع في أصله لنداء البعيد... وأمّا نداء القريب فله (أيْ) والهمزة، ثم استُعمل في مناداة من سها وغفل وإن قرُب، تنزيلًا له منزلة من بعُد. فإذا نودي به القريب المفاطِن فذلك للتأكيد المؤذن بأن الخطاب الذي يتلوه معنيّ به جدًّا. فإن قلت: فما بال الداعي يقول في جُؤاره: يا ربّ، ويا أللّه، وهو أقرب إليه من حبل الوريد، وأسمع به وأبصر؟ قلت: هو استقصار منه لنفسه، واستبعاد لها من مظانّ الزُّلفى وما يقرّبه إلى رضوان الله ومنازل المقرّبين، هضمًا لنفسه وإقرارًا عليها بالتفريط في جنْب الله، مع فرط التهالك على استجابة دعوته والإذن لندائه وابتهاله»(٢).

ومن الاعتماد على الاستعمال النحويّ، كذلك، ما ألفيناه عند القرطبيّ في تعليقه على قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: ١٩٧]: «قال (فيهنّ) ولم يقل فيها، فقال قوم: هما سواء في الاستعمال. وقال المازنيُّ أبو عثمان: الجمع الكثير لما لا يعقل يأتي كالواحدة المؤنثة، والقليل ليس

(١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٣٧٠.
(٢) الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ١٢١/١.

كذلك، تقول: الأجذاع انكسرن، والجذوع انكسرت، ويؤيد ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ﴾ [التوبة:٣٦] ثم قال: (منها)»[١]. فالأَشْهُر كالأجذاع من أوزان جموع القلّة؛ فالأولى على وزن (أفعل)، والأخرى على وزن (أفعال)، فعوملا معاملة الجمع، على حين أن الشهور كالجذوع هي من جموع الكثرة، وهي ليست للعاقلين، فحكمُها حكمُ المفرد المؤنث، هكذا استعملتها العرب. وعلى هذا الاستعمال يُفهم عَوْد الضمير على أيّ شيء.

ومن ذلك أن الفرّاء أدرك أن النهي عن ظلم الأنفس في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦] يكون في الأربعة لا في الاثني عشر؛ لأن الأربعة قلّة والاثني عشر كثرة[٢].

ومن البناء على الاستعمال أيضًا تفسيرُ القرطبيّ «قولَه تعالى: ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] [فرأى أن] معناه عند الجمهور من الصحابة والتابعين وأئمة الفتوى: من أيّ وجه شئتم مقبلةً ومدبرةً... و(أنّى) تجيء سؤالًا وإخبارًا عن أمر له جهات، فهو أعمّ في اللغة من (كيف) ومن (أين) ومن (متى)، هذا هو الاستعمال العربيّ في (أنّى). وقد فسّر الناس (أنّى) في هذه الآية بهذه الألفاظ. وفسّرها سيبويه بـ(كيف) ومن (أين) باجتماعهما. وذهبت فرقة ممّن فسّرها بـ(أين) إلى أن الوطء في الدبر مباح»[٣].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ٣/ ٣٢١.

(٢) يُنظر: معاني القرآن، ١/ ٤٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ٤/ ٧-٨.



ويظهر أن تعدّد استعمالات (أنّى) وضعت المتلقّي أمام خِيارات متعدّدة، وأنّ هذا خلافُ ما أصّلنا له بدايةً، فلا يُكتفى بالأخذ بالاستعمال النحويّ لفهم المراد؛ إذ لا بدّ من اعتماد سياقات أخرى تحدّده، وهذا يتحقّق بالرجوع إلى السنّة النبوية الموضّحة، فقول النبيّ ـ ﷺ ـ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أقبلْ وأدبرْ، واتّقوا الدُّبُرَ والحَيضةَ»[1] يحدّد المقصود في الآية السابقة. فنحن لا نزعم أن الاستعمال النحويّ هو المعين الوحيد على الفهم، إنما هو الأساس والمنطلق، ونزعم أنّ إرادة البيان هي العمدة في اعتبار وجوه التأويل وأدواته.

أردنا أن نقول: إن النحو بما هو متأسِّس على الاستعمال وبما هو استعمال، وبما هو كشف عن وجوه الاستعمال الملبسة ومزيل للبْسها، إنه وفق هذا التصوّر يُعدّ علمًا تداوليًا؛ دخل ساحة التداولية من باب إسهامه في إزالة اللبس وتحقيق الفهم، ومن ثمّ إنجاح التواصل وبالجملة إسهامه في البيان. نشير أخيرًا إلى أن الاستعمالات الملبسة تتعارض مع قواعد التواصل والمحادثة والفهم؛ لأنها ملبسة ولندرتها في الاستعمال أو خصوصيتها، على أن محاولة وضع قواعد إزالة اللبس وترسيخ الفهم تعدّ محاولة ذات بعد تداوليّ، مع الإشارة إلى أننا ذكرنا سالفًا أن بناء القاعدة هو عمل تداوليّ أصلًا، وأنّ القواعد هي في الأساس عملية تداولية؛ لأنها تؤسّس للفهم وإنجاح التواصل وتحقيق البيان.

* * *

---

(١) ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٤/ ٤٣٥.



المبحث الثالث
الاستعمال والعُرف الأسلوبيّ والدلاليّ

نعني بالعُرف الأسلوبيّ أساليب القول التي تكشف عن المعنى المراد الذي لا ينكشف للأفهام إلاّ بالمعرفة بها، فثمّة تراكيب خاصّة لا يُكتفى في كنهها بالتثقيف النحويّ، إنما تحيج المتلقّي إلى إدراك أساليب خاصّة يتّبعها العرب في شعرهم ونثرهم. هذا وللقرآن الكريم أيضًا أساليبه الخاصّة التي ينبغي الإلمام بها حتى يُفهم المراد من القول، والتي منها ما يتبع أساليب العرب.

أمّا العُرف الدلاليّ فنقصد به استعمال المفردات لدلالات تخالف المعاني الموضوعة لها ما من شأنه أن يحول دون الفهم الدقيق للمراد ما لم نُحطْ علمًا بذلك الاستعمال، إنّ هذا الباب أوثق صلة في التوصيل إلى البيان والدلالة على معناه، ولا بدّ أن نبيّن أن ابن الأثير أشار إلى أثر العرف في البيان حين ذكر أن مؤلّف الكلام «يحتاج إلى معرفة اللغة مما تداول استعماله... وإلى معرفة عدّة أسماء لما يقع استعماله في النظم والنثر، ليجد ـ إذا ضاق به موضع في كلامه بإيراد بعض الألفاظ ـ سَعَةً في العدول عنه إلى غيره وممّا هو في معناه، وهذه الأسماء تسمى (المترادفة)، وهي اتّحاد المسمّى واختلاف أسمائه؛ كقولنا: الخمر والراح والمدام فإن المسمّى بهذه الأسماء شيء واحد، وأسماؤه كثيرة، وكذلك



يحتاج إلى معرفة الأسماء (المشتركة) ليستعين بها على استعمال التجنيس في كلامه، وهي اتّحاد الاسم واختلاف المسميات؛ كالعين فإنها تُطلق على العين الناظرة، وعلى ينبوع الماء، وعلى المطر، وغيره»[١]، والواقع أن تلك المفردات التي تسير وفق أعراف دلالية لا أقيسة تدلّ على المعاني الوضعية هي مفردات أسهم الاستعمال في انحراف دلالاتها، بمعنى أنها تلك التي نتجت عن التطوّر اللغويّ الدلاليّ أو الاستعماليّ السماعيّ الخاصّ الخارج عن القياس، وهي لا تقتصر على المترادفات أو المشتركات فقط، ونشير إلى أن الفروق بين الاستعمالين: الأسلوبي والدلاليّ فروق هشّة من جهة دخول الثاني في الأول؛ لذلك لا نرى ضرورة الفصل بينهما في مسعانا الإجرائي، كما أنهما يلتقيان معًا في بعدهما الاستعماليّ التداوليّ مجال دراستنا.

إنّ النصوص التي تندرج في سياق الاستعمال العرفيّ الدلاليّ أو الأسلوبيّ كثيرة في تراثنا، غير أننا سنقف على أبرزها ندلّل به على سائرها، فمن ذلك ما ذكره الفرّاء من أن العرب تستعمل (وراء) بمعنى (سوى)، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ [البقرة:٩١]، فيعلّق بقوله: «وذلك كثير في العربية أن يتكلّم الرجلُ بالكلام الحسن، فيقول السّامع: ليس وراء هذا الكلام شيء، أي ليس عنده شيء سواه»[٢]. وكذلك جعل من الاستعمالات أن يُؤمر الواحد والقوم بما يُؤمر به الاثنان، وذلك في تفسيره لقوله تعالى:﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ٥٠.

(٢) معاني القرآن، ١/ ٦٠.

كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق: ٢٤]. فالأمر بالإلقاء لمالك خازن النار، وهو واحد؛ يقول: «يقولون للرجل: قوما عنّا، وسمعت بعضهم: ويحك! ارحلاها وازجرها. وأنشدني بعضهم [الوافر]:

فقلتُ لصاحبي لا تحبسانا ... بنزعِ أصولِه، واجتزَّ شيحا»[1]

ونذكر في هذا الصدد ما جاء حول مسائل نافع بن الأزرق (٦٥هـ) لابن عبّاس (٦٨هـ) رضي الله عنهما، فنذكر أن المبرّد أورد (٢٨٥هـ) «عن عكرمة، قال: رأيت عبد الله بن العبّاس وعنده نافع بن الأزرق وهو يسأله، ويطلب منه الاحتجاج باللغة، فسأله عن قول الله جلّ ثناؤه: ﴿وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ﴾ [الانشقاق: ١٧]، فقال ابن عبّاس: وما جمع، فقال: أتعرف ذلك العرب؟ فقال ابن عبّاس: أما سمعت قول الراجز:

إن لنا قلائصًا حقائقا ... مستوسقات لو يجدنَ سائقا؟»[2]

ويذكر المبرّد من استعمالات العرب التي تنبني على فهم السامع أن «العرب تلفّ الخبرين المختلفين، ثم ترمي بتفسيرهما جملةً، ثقةً بأن السامع يردّ إلى كلّ خبره. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِن رَّحۡمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣]»[3].

والحقّ أن الاتكاء على استعمال العرب لم يقف عند تفسير القرآن

---

(١) المصدر نفسه، ٣/ ٧٨.

(٢) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، ٣/ ١١٤٥، ويُنظر المسائل كاملةً عند: السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ١/ من٣٤٧- إلى٣٧٧.

(٣) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، ١/ ١٦٦.



فحسب، بل نراه يدخل في شرح معاني الحديث النبوي الشريف أيضًا، كما في قول «رسول الله ـ ﷺ ـ للأنصار في كلام جرى: «إنكم [ما علمت] تكثرون عند الفزع، وتقلّون عند الطمع»(١). [فـ] الفزع في كلام العرب على وجهين: أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر، والآخر الاستنجاد والاستصراخ؛ من ذلك قول سلامة بن جندل [البسيط]:

كنّا إذا ما أتانا صارخ فَزِع   كان الصراخُ له قرعُ الظنابيبِ

يقول: إذا أتانا مستغيث كانت إغاثته الجدّ في نصرته، يقال: قرع لذلك الأمر ظنبوبه: إذا جدّ فيه ولم يفترْ، ويشتقّ من هذا المعنى أن يقع (فزع) في معنى (أغاث)، كما قال الكَلْحَبة اليربوعي»(٢).

وأُضيف إلى ما سبق شرح الأبيات المستغلقة، كما في «قول أعرابيّ من بني كلاب [الطويل]:

فمن يك لم يَغْرَضْ فإني وناقتي   بحجر إلى أهل الحمى غَرِضانِ
تحنّ فتبدي ما بها من صبابة   وأُخفي الذي لولا الأسى لقضاني

يريد: لقضى عليّ، فأخرجه لفصاحته وعلمه بجوهر الكلام أحسن مُخرج؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطفّفين: ٣]؛ والمعنى: إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم... وقال الشاعر [البسيط]:

أمرتُكَ الخيرَ فافعلْ ما أُمرتَ به   فقد تركتُكَ ذا مال وذا نشبِ

(١) المتّقي الهنديّ البرهان فوري: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ١٤/ ٦٦.
(٢) المبّرد، أبو العباس: الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، ١/ ٢-٣.



أي أمرتك بالخير. ومن ذا قول الفرزدق:

ومنّا الذي اختير الرجالَ سماحةً وجودًا إذا هبّ الرياحُ الزعازعُ

أي من الرجال. فهذا الكلام الفصيح. وتقول العرب: أقمت ثلاثًا ما أذوقهن طعامًا ولا شرابًا، أي ما أذوق فيهنّ»[١]. ونلحظ في شواهد المبّرد أن القياس على الاستعمال لا يقف عند ما قالته العرب نثرًا أو شعرًا فحسب، بل إن الاستعمال القرآني عُدّ جزءًا من ذلك بعد أن كان يُستعان في فهمه بما استعملته العرب. نشير إلى أنّ وثاقة صلة عرف الاستعمال الأسلوبي والدلالي بالبيان أمر من البداهة بمكان، فالكلّ يجتمع في رحاب مدرسة الطبع.

أمّا ابن طباطبا فيُعدّ كلامه على أصول استعمال العرب للأوصاف والتشابيه وسَننهم التي لا تُفهم إلاّ سماعًا من أهمّ ما يتعلّق بما نحن في صدده، فركّز تحديدًا على عصرَ الاحتجاج ووصف أهله بالعصمة من الهذر والإغلاق، ومن ثمّ بالميل إلى الإفهام؛ يقول: «واعلم أن العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحِكَم ما أحاطت به معرفتها، وأدركه عيانها، ومرّت به تجاربها وهم أهل وبر، صحونهم البوادي وسقوفهم السماء، فليست تعدو أوصافهم ما رأوه منها وفيها، وفي كل واحدة منهما في فصول الزمان على اختلافها... فتضمّنت أشعارها من التشبيهات ما أدركه من ذلك عيانها وحسّها، إلى ما في طبائعها وأنفسها من محمود الأخلاق ومذمومها...فإذا اتفق لك في أشعار العرب التي يُحتجّ بها تشبيه لا تتلقّاه بالقبول، أو حكاية تستغربها فابحثْ عنه

(١) المصدر نفسه، ١/ ٤٦-٤٧-٤٨-٤٩.



ونقّرْ عن معناه، فإنك لا تعدم أن تجد تحته خبيئةً إذا أثرتها عرفت فضل القوم بها، وعلمت أنهم أدقّ طبعًا من أن يلفظوا بكلام لا معنى تحته. وربما خفي عليك مذهبهم في سَنن يستعملونها بينهم في حالات يصفونها في أشعارهم، فلا يمكنك استنباط ما تحت حكاياتهم، ولا يُفهم مثلها إلا سماعًا، فإذا وقفت على ما أرادوه لطف موقع ما تسمعه من ذلك عند فهمك»(١)، ثم نراه يذكر «أمثلة لسَنَن العرب المستعملة بينها، التي لا تفهم معانيها إلا سماعًا، كإمساك العرب عن بكاء قتلاها حتى تطلب بثأرها، فإذا أدركته بكت حينئذ قتلاها... وككيّهم إذا أصاب العُرُّ والجربُ السليمَ منها ليذهبَ العُرُّ عن السقيم. وفي ذلك يقول النابغة متمثّلًا [الطويل]:

لَكلّفْتَني ذنْبَ امرئ وتركتَهُ ... كذي العُرِّ يُكوى غيره وهو راتعُ

وكحكمهم إذا أحبّ الرجل منهم امرأةً وأحبّته، فلم يشقَّ بُرقُعَها وتشقَّ هي رداءه أن حبّهما يفسد، وإذا فعلاه دام أمرهما. وفي ذلك يقول عبد بني الحسحاس [الطويل]:

فكم قد شققنا من رداء مُحبر ... ومن برقع عن طفلة غير عانسِ
إذا شُقّ بُرْد شُقَّ بالبُرْد مثله ... دواليكَ حتى كلُّنا غير لابسِ

وكتعليقهم الحلْي والجلاجل على السليم ليفيقَ. وفي ذلك يقول النابغة [الطويل]:

يُسهَّد من ليل التمام سليمُها ... لِحَلْيِ النساء في يديه قعاقعُ

(١) عيار الشعر، ص ١٥-١٦.

... وكفقئهم عين الفحل إذا بلغت إبل أحدهم ألفًا، فإن زادت عن الألف فقأوا العين الأخرى، يقولون إن ذلك يدفع عنها الغارة والعين. وفي ذلك يقول قائلهم يشكر ربّه على ما وهب له [الرجز]:

وهبتَهـــا وأنـتَ ذو امتنـــانِ تُفقـأ فيهـا أعـين البُعـرانِ

... وكسقيهم العاشقَ الماءَ على خرزة تسمّى السُّلوان فيسلو، ففي ذلك يقول القائل [البسيط]:

يـا ليـت أن لقلـبي مـن يُعلّله أو سـاقيًا فسـقاه اليوم سُـلوانا

... وكإيقادهم خلف المسافر الذي لا يحبّون رجوعه نارًا، ويقولون: أبعده الله وأسحقه. وأوقد نارًا إثره. وفي ذلك يقول شاعرهم [الطويل]:

وذمّـةِ أقوام حملـتَ ولم تكـنْ لتوقـدَ نـارًا إثرهـم للتنّـدمِ

... فهذه الأبيات لا تُفهم معانيها إلا سماعًا، وربما كانت لها نظائر في أشعار الـمُحدَثين من وصف أشياء تَعرض في حالات غامضة، إذا لم تكن المعرفة بها متقدّمةً عسر استنباط معانيها واستُبرد المسموع منها»[١]. إن الكشف عن تلك السَّنن المتّبعة التي ترجع في الأساس إلى خرافات يؤدّي إلى (فهمها) حين (تُستعمل) في الشعر استعمالًا مركّزًا، فتتجلّى على شكل رموز أو إشارات.

والجدير بالذكر أن ابن طباطبا في محاولته بناء نظرية للشعر يرسم طريقًا يبيّن فيها ما ينبغي للشاعر أن يتسلّح به في صناعته، فجعل للشعر أدوات ذكر

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠- وما بعدها.



من بينها ما يتعلّق باستعمالات العرب وذلك «بالوقوف على مذاهبها في تأسيس الشعر، والتصرّف في معانيه، في كلّ فنّ قالته العرب فيه، وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطباتها وحكاياتها وأمثالها، والسَّنن المستعملة منها، وتعريضها وتصريحها، وإطنابها وتقصيرها... وإيفاء كل معنى حظّه من العبارة، وإلباسه ما يشاكله من الألفاظ حتى يبرز في أحسن زيّ وأبهى صورة، واجتناب ما يشينه من سفساف الكلام وسخيف اللفظ والمعاني المستبردة، والتشبيهات الكاذبة والإشارات المجهولة والأوصاف البعيدة والعبارات الغثّة، حتى لا يكون ملفّقًا مرقوعًا، بل يكون كالسبيكة المفرغة... وجماع هذه الأدوات كمال العقل الذي به تتميّز الأضداد، ولزوم العدل وإيثار الحسن، واجتناب القبيح، ووضع الأشياء مواضعها»[1]. ونلحظ أنه أكّد أن تلك الاستعمالات والأدوات تنتهي بالشعر ـ إذا ما توخّاها الشاعر ـ إلى أن يكون مفهومًا، فضلًا على أن يكون حسنًا وصادقًا، فيدخل من ثمّ في دائرة البيان والطبع.

وأمّا الاستعمال عند ابن عبد ربّه فيتجلّى في باب أسماه (باب ما أُدرك على الشعراء) من الأغاليط والتناقضات والإفراطات؛ وذلك بأنهم خالفوا في الاستعمال؛ يقول: «ممّا أُدرك على [عَديّ بن زيد] وصفهُ الخمر بالخُضرة، ولا يُعلم أحد وصفها بذلك، فقال [السريع]:

والـمُـشْرِفُ الهِنديّ يُسْـقَى به   أخـضَرَ مَطْموثًا بمـاء الخَريضْ

... وقد أتى ابنُ أحمر في شعره بأربعة ألفاظ لم تُعرف في كلام العرب، منها:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦-٧.



أنه سمّى النار ماموسةً، ولا يُعرف ذلك؛ قال [البسيط]:

. . . . كما تطايحَ عن ماموسـةَ الشَّرَرُ

وسَمَّى حُوار الناقة بابوسًا، ولا يُعرف ذلك؛ فقال [البسيط]:

حَنّتْ قَلُوصي إلى بابُوسِها جَزَعا فمـا حَنِينُـكِ أمَّا أنـتِ والذّكَرُ

وفي بيت آخر يذكر فيه البَقرة [البسيط]:

. . . . [طـلّ] وبَنّـسَ عنها فرْقَـد خَصِرُ

أي تأخّر، ولا يُعرف التَبنّس. وقال [الكامل]:

. . . . وتقَنّـعَ الحِربـاءُ أُرْنَتَـهُ

يريد ما لُفّ على الرأس. ولا تُعرف الأُرنةُ إلاّ في شعره»[١]. فالقياس على استعمال العرب كان الأساس الذي انطلق منه ابن عبد ربّه في بناء مآخذه على الشعراء والإعابة عليهم.

يظهر لنا أن الاستعمال في التراث البيانيّ يتدخّل في تقعيد الإصابة والإجادة إضافة إلى عمليتي الفهم والإفهام، كما هو الحال عند قدامة حين جعل مخالفة العرف من عيوب المعاني[٢]، وحين بنى على الاستعمال موقفه من نقد النابغة حسّانًا ـ رضي الله عنه ـ في قوله (يقطرن) في البيت [الطويل]:

لنـا الجَفَناتُ الغُرُّ يلمعنَ بالضحى وأسـيافُنا يقطـرْنَ من نجـدة دما

---

(١) العقد الفريد، ٦/ ٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨. ويُنظر: ابن جنيّ، أبو الفتح: الخصائص، ٢/ ٢٣-٢٦.

(٢) يُنظر: نقد الشعر،ص ١٧٤.



فذهب [النابغة] إلى تفضيل (يجرين) عليها؛ «لأن الجري [في رأيه] أكثر من القطر، [ويرى قدامة أنه] لم يُرد حسّان الكثرة، وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بأن يقولوا: سيفه يقطر دمًا، ولم يسمع: سيفه يجري دمًا، ولعله لو قال: يجرين دمًا، لعدل عن المألوف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجرِ عادة العرب بوصفه»[1]. فقدامة يرى أن حسّانًا لم يكن مخطئًا كما اعتقد النابغة؛ لأنه أجرى كلامه على عادة العرب في الاستعمال.

ومن شواهد تلك التقعيدات، كذلك، ما ذهب إليه من أن «فضائل الناس من حيث إنهم ناس، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان، على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق في ذلك، إنما هي العقل والشجاعة والعدل والعفّة، [ولـمّا كانت كذلك] كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيبًا، والمادح بغيرها مخطئًا»[2].

ولابن وهب كلام دقيق على الاستعمال، وذلك حين عرض لوجوه الحديث، فذكر «منها: الجِدّ والهزِل، والسخيف والجزل، والحسن والقبيح، والملحون والفصيح، والخطأ والصواب...»[3]، وذكر مقام استعمال كّل وجه منها، وممّا ربطه بالبيان من بين تلك الوجوه هو السخيفُ من الكلام، «فهو كلام الرعاع

(١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣) البرهان في وجوه البيان، ص ٢٤٦.



والعوامّ الذين لم يتأدّبوا ولم يسمعوا كلام الأدباء، ولا خالطوا الفصحاء... إلّا أن الحكماء ربما استعملته في خطاب من لا يَعرف غيره طلبًا لإفهامه... وللّفظ السخيف موضع آخر لا يجوز أن يُستعمل فيه غيره، وهو حكاية النوادر والمضاحك وألفاظ السخفاء والسفهاء، فإنه متى حكاها الإنسان على غير ما قالوا خرجت عن معنى ما أُريد بها وبَرَدت عند مستمعها»[١].

ثمّ يُستكمَل حديث ابن وهب عن تلك الوجوه وعلاقتها بالاستعمال بالحديث عن تعلّق قول الشعر به بوصفه يمثّل إحدى الأدوات التي يتوسّل بها الشاعر لقول الشعر؛ إذ على الشاعر «أن يروي الشعر ليعرف مسالك الشعراء ومذاهبهم وتصرّفهم، فيحتذي مناهجهم، ويسلك سبيلهم، فإذا لم يجتمع له هذا فليس ينبغي أن يتعرّض لقول الشعر»[٢].

ويبدو أن ما لمسناه من أن الأثر الذي يقوم به الاستعمال في الحيلولة دون البتّ في القول بالسرقات يُعدّ من أهمّ الآثار التي وقفنا عليها لابن وهب، وذلك ما ألفيناه عند الآمديّ حين خطّأ ابن أبي طاهر في اتّهام أبي تمّام بالسرقة في مواطن هي ليست من السرقة في شيء؛ لأنها «ممّا يشترك فيه الناس من المعاني ويجري على ألسنتهم... فممّا نسبه إلى السَّرَق وليس بمسروق قول أبي تمّام [البسيط]:

ألم تمتْ يا شقيقَ الجود من زمن؟ فقال لي: لم يمتْ من لم يمتْ كرمُهْ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤.



وقال: أخذه من قول العتّابيّ [الكامل]:

رَدّتْ صنائعُهُ إليه حياتَهُ ... فكأنّه من نشْرها منشورُ

ومثل هذا لا يقال له مسروق؛ لأنه قد جرى في عادات الناس ـ إذا مات الرجل من أهل الخير والفضل، وأُثني عليه بالجميل ـ أن يقولوا: ما مات من خلّف مثل هذا الثناء، ولا من ذُكر بمثل هذا الذكر، وذلك شائع في كل أُمّة، وفي كل لسان، وقول أبو تمّام [البسيط]:

إذا عُنيتُ بشيء خِلْت أنّيَ قدْ ... أدركتُهُ، أدركتْني حرفةُ الأدبِ

قال: أخذه من قول الخُرَيميّ [الخفيف]:

أدركتْني ـ وذاك أوّل دأبي ـ ... بسجستانَ حرفةُ الآدابِ

و(حرفة الآداب) لفظة قد اشترك فيها الناس، وكثُرت على الأفواه، حتى سقط أن نظنّ أن واحدًا يستملها من آخر، هذا قول أبي طاهر. ولم يقل أبو تمام: (أدركتني حرفة الأدب)، إنما قال: (أدركتني حرفة العرب)، وقد ذكرت غلطه في هذه اللفظة عند ذكر البيت في الموازنة»[1].

وذكر الآمديّ أثر الاستعمال في نقض ادّعاء السرقة أيضًا حين ردّ على أبي الضياء في زعمه أخذ البحتريّ من أبي تمّام بـ«أن السرقة إنما هي في البديع المخترع الذي يختصّ به الشاعر، لا في المعاني المشتركة بين الناس التي هي

---

(١) الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، ١/ ١٢٣-١٢٤. وردت لفظة (يستملها) في المقبوس، والحقّ أني لم اهتدِ إلى المراد منها غير أن تكون مُصحَّفة، ولعلّ تصويبها هو: (يستعملها).

جارية في عاداتهم، ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، ممّا ترتفع الظِّنَّة فيه عن الذي يورده أن يقال: أخذه من غيره... فممّا أورده (أبو الضياء) من المعاني المستعملة الجارية مجرى الأمثال وذكر أن البحتريّ أخذه من أبي تمّام قول أبي تمّام [الطويل]:

جرى الجودُ مَجرى النومِ منه؛ فلم يكنْ بغيرِ سماحٍ أو طِعانٍ بحالمِ

وقال البحتريّ [الكامل]:

ويبيتُ يحلمُ بالمكارمِ والعلى حتى يكونَ المجدُ جلَّ منامِهِ

وهذا المعنى موجود في عادات الناس، ومعروف في معاني كلامهم، وجار كالمثل على ألسنتهم، بأن يقولوا لمن أحبّ شيئًا أو استكثر منه: فلان لا يحلم إلا بالطعام، وفلان لا يحلم إلا بفلانة من شدّة وَجْده بها، وهذا الزنجيّ ما حُلْمُه إلا بالتمر؛ ولا يقال لمن كانت هذه سبيله: سرق، وإنما يقال له: اتفاق؛ فإن كان واحد سمع هذا المعنى أو مثله من آخر واحتذاه، فإنما ذكر معنى قد عرفه واستعمله، لا أنه أخذه أخذ سَرَق»[1].

وثمّة إشارة فريدة إلى أن الاستعمال قد يتسبّب في الإلباس وعدم الفهم خلافًا للأصل فيه كما هو باد في كلام أبي حيان التوحيديّ (٤١٤هـ) على الفرق بين الروح والنفس؛ إذ رأى «أن الاستعمال يخلط هذا بهذه، وهذه بهذا في مواضع كثيرة، وإذا جاء الاعتبار أفرد أحدهما من الآخر بالحدّ والاسم؛ وعلى

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٦-٣٤٧.



هذا اتفق رأي الحكماء، لأنهم حكموا بأن الروح جسم لطيف منبثّ في الجسد على خاصّ ما له فيه، فأمّا النفس الناطقة فإنها جوهر إلهيّ، وليست في الجسد على خاصّ ما له فيه ولكنها مدبّرة للجسد؛ ولم يكن الإنسان إنسانًا بالروح، بل بالنفس، ولو كان إنسانًا بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق... فليس كل ذي روح ذا نفس، ولكن كل ذي نفس ذو روح؛ وقد وجدنا في كلام العرب مع هذا الفرق بينهما، فإن النابغة قد قال للنعمان بن المنذر [الطويل]:

وأسكنتَ نفسي بعد ما طارَ روحُها وأَلْبسْتَني نُعمى ولستُ بشاهدِ

وقال أبو الأسود [الوافر]:

لعمرُكَ ما حشاكَ الله روحًا به جَشَع ولا نفسًا شَرِيْرةْ»[1]

أمّا ابن رشيق ففي أثناء حديثه عن (الاستعارة للمترادف) وعن (المشترك اللفظيّ) تكلّم على أن الفهم يشكّل دافعًا مساعدًا إلى جانب الاقتدار والرغبة في الاختصار في استعمالهما أي: الاستعارة والمشترك؛ فقال: «الاستعارة إنما هي من اتّساعهم في الكلام اقتدارًا ودالّةً، ليس ضرورةً؛ لأن ألفاظ العرب أكثر من معانيهم، وليس ذلك في لغة أحد من الأمم غيرهم، فإنما استعاروا مجازًا واتساعًا. ألا ترى أن للشيء عندهم أسماء كثيرةً وهم يستعيرون له مع ذلك؟ على أنّا نجد أيضًا اللفظة الواحدة يُعبّر بها عن معان كثيرة، نحو (العين) التي تكون جارحةً، وتكون الماء، وتكون الميزان، وتكون المطر الدائم الغزير...

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ٢/ ١١٣-١١٤.

وما أشبه ذلك كثير، وليس هذا من ضيق اللفظ عليهم، ولكنه مع الرغبة في الاختصار، والثقة بفهم بعضهم عن بعض»[١].

ومن الخصائص التي خُصّ بها الاستعمال القرآني ممّا يوضّح أساليبه ودلالات ألفاظه ما جاء عن أبي منصور الثعالبيّ (٤٢٩هـ) من أن لفظة (الريح) لم تأتِ في القرآن إلاّ في الشرّ، بخلاف (الرياح) التي تأتي في الخير لا غير، وكذلك لم يرد (الإمطار) إلاّ للعذاب[٢]. والحقّ أن هذا الكلام أُريد به أن للقرآن استعمالاته الخاصّة لا أن تلك الاستعمالات تعين على الفهم؛ إذ إننا نفهم من السياق أن الريح للشرّ وغيره ممّا أسلفنا.

أمّا الاستعمالات التي ينتهي العلم بها إلى البيان فتتمثّل في أمور عدّة رصدها الثعالبيّ، منها: «الجمعُ بين شيئين ثم ذكْرُ أحدهما في الكناية دون الآخر، والمراد به كلاهما معًا... قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤] وتقدير الكلام: ولا يُنفقونهما في سبيل الله، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا﴾ [الجمعة: ١١] وتقديره انفضوا إليهما، وقال جلّ جلاله: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢] والمراد أن يرضوهما»[٣]. ومنها إقامة المشتقّات بعضِها مقام بعضِها الآخَر؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٤٣] أي: لا معصوم، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ١/ ٢٧٤. وقوله: (دالّة) يعني جرأة.

(٢) يُنظر: فقه اللغة وأسرار العربية، ص ٢٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.



مَأۡتِيّٗا﴾ [مريم: ٦١] أي آتيًا. ومنها تذكير المؤنّث وتأنيث المذكّر بحمل اللفظ على المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتۡهُم مِّن مَّكَانِۢ بَعِيدٖ﴾ [الفرقان: ١٢] وتاء التأنيث في (رأتهم) تعود على المذكر (سعير) في الآية السابقة؛ لأنه حُمل على (النار) فأُنّث، وقوله: ﴿وَأَحۡيَيۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗا﴾ [ق: ١١]؛ حُملت (بلدة) على (مكان) فذُكّرت[1].

ومن تعلّق البيان بالاستعمال ما ذكره الطبريّ (٣١٠هـ) من استعمال القرآن للفظة (بلاء) في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ﴾ [البقرة: ٤٩]؛ يقول: «وأصل (البلاء) في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشرّ؛ لأن الامتحان والاختبار قد يكون بالخير كما يكون بالشرّ، كما قال ربنا جلّ ثناؤه: ﴿وَبَلَوۡنَٰهُم بِٱلۡحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨]، يقول: اختبرناهم، وكما قال جلّ ذكره: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗ﴾ [الأنبياء: ٣٥]. ثم تسمّي العرب الخير بلاء والشرّ بلاء. غير أن الأكثر في الشرّ أن يقال: (بلوته أبلوه بلاء)، وفي الخير: (أبليته أبليه إبلاء وبلاء)، ومن ذلك قول زهير بن أبي سلمى [الطويل]:

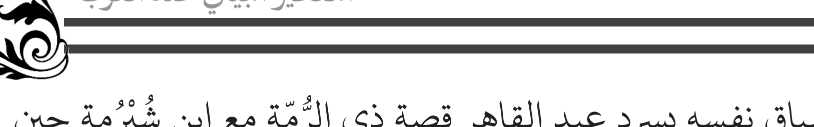
جزى الله بالإحسان ما فعلا بكمْ ... وأبلاهما خيرَ البلاء الذي يبلو

فجمع بين اللغتين، لأنه أراد: فأنعم الله عليهما خير النعم التي يختبر بها عباده»[2].

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٦- و٢٣٧- و٢٣٩.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، ٢/ ٤٩.



وفي السياق نفسه يسرد عبد القاهر قصة ذي الرُّمّة مع ابن شُبْرُمة حين أنشد الأول [الطويل]:

إذا غـيّر النأيُ المحبّـين لم يكد رسيسُ الهوى من حبِّ ميّةَ يبرحُ

[فنادى] ابن شُبْرُمة: يا غيلان، أراه قد برح! فشنق [ذو الرُّمّة] ناقته وجعل يتأخّر بها ويفكّر، ثم قال:

إذا غـيّر النـأيُ المحبّين لـم أجدْ رسيسُ الهوى من حبِّ ميّةَ يبرحُ

قال [غيلان]: فلما انصرفتُ حدّثتُ أبي، قال: أخطأ ابن شُبْرُمة حين أنكر على ذي الرُّمّة، وأخطأ ذو الرُّمّة حين غيّر شعره لقول ابن شُبرمة؛ إنما هذا كقول الله تعالى: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا﴾ [النور: ٤٠] وإنما هو لم يرها ولم يكد. واعلم أن سبب الشُّبهة في ذلك أنه قد جرى في العُرف أن يقال: (ما كاد يفعل) و(لم يكد يفعل) في فعل قد فُعِل، على معنى أنه لم يفعل إلاّ بعد الجهد، وبعد أن كان بعيدًا في الظن أن يفعله؛ كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]. فلـمّا كان مجيء النفي في (كاد) على هذا السبيل، توهّم ابن شبرمة أنه إذا قال: (لم يكد رسيس الهوى من حبّ ميّة يبرح) فقد زعم أن الهوى قد برح، ووقع لذي الرمّة مثل هذا الظن»[1]. فالعُرف في دلالة استخدام عبارة (لم يكد) عند العرب تختلف عنها في الاستخدام القرآنيّ، وبين الاستخدامين اختلفت النظرة إلى بيت ذي الرّمّة، غير أن الجرجانيّ يذهب أخيرًا إلى أن معنى العبارة السابقة أن الفعل لم يقارب أن يكون،

---

(١) دلائل الإعجاز، ص ٢٧٤-٢٧٥.



فضلًا على أن يكون، وذلك أنه بنى على أن معنى (كاد) المقاربة، ودخول (لم) عليها يسلبها معناها، فنفي مقاربة الفعل يتبعه بالضرورة نفي الفعل[١].

ومن ذلك أن عبد القاهر لا يرى جواز تنكير ألفاظ: (البدر) و(القمر) و(الشمس) و(الهلال)؛ إذا أُريدَ بها معانيها الحقيقية إلاّ إذا وُصفت وصفًا يدلّل على حقيقتها، على حين أنها تُنكّر إذا استُعملت في التعدّد أو المجاز؛ وذلك أن تنكيرها يُكسبها صفة التعدّد، وهي على الحقيقة واحدة، وتعريفها يدلّ على ذواتها الحقيقية؛ لذلك فإن «قول عمر بن أبي ربيعة [الطويل]:

وَغَاب قُمَيْر كنتُ أرجُو غُيُوبَهُ وَرَوَّحَ رُعْيَان ونَوَّمَ سُمَّرُ

ظاهرُه يُوهِم أنه كقولك: (جاءني رجل)، [أي: نكرة محضة] وليس كذلك في الحقيقة؛ لأن الاسم لا يكون نكرةً حتى يعمَّ شيئين وأكثر، وليس هنا شيئان يَعُمّهما اسم القمر... وممّا أتى مستكرهًا نابيًا يتظلّم منه المعنى وينكره، قولُ أبي تمام [الطويل]:

قَرِيبُ النَّدَى نائِي المَحَلِّ كأنّه هِلال قريبُ النُّورِ ناء مَنازِلُهْ

سببُ الاستكراه، وأنّ المعنى ينبو عنه، أنه يُوهم بظاهره أنّ ههنا أهِلَّةً ليس لها هذا الحكم، أعني أنه ينأَى مكانهُ ويدنو نورُه، وذلك مُحال فالذي يستقيم عليه الكلام أن يؤتى به معرَّفًا على حدّه في بيت البحتريّ [الكامل]:

كالبدْرِ أفرط في العُلوِّ وضوءُه للعُصْبة السَّارين جِدُّ قريب»[٢]

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٢) أسرار البلاغة، ص ٣١٢-٣١٣.

فابن أبي ربيعة لم يُصبِ الاستعمال حين نكّر (قمير)، وهو يريد به القمر الحقيقيّ؛ إذ من شأن التنكير أن يفيد التعدّد والتنوّع. وكذلك شأن أبي تمّام حين نكّر (هلال)، فالتنكير يفيد أن ثمّة هلالين: أحدهما قريب النور نائي المنزل، وآخر خلافه. يبدو، إذًا، أن استعمال أسلوب التنكير على وجهه الصحيح لم يُراعَ كثيرًا من قِبل الشعراء.

ومن الاستعمال الدلاليّ بيان الزمخشريِّ دلالةَ كلمة (الفحشاء) في قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةٗ مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ٢٦٨] فذهب إلى أن المعنى «(يعدُكم) في الإنفاق (الفقرَ)، ويقول لكم: إنّ عاقبة إنفاقكم أن تفتقروا... (وَيَأۡمُرُكُم بالفحشاء)، ويغريكم على البخل ومنع الصدقات إغراء الآمر للمأمور. والفاحش عند العرب: البخيل (والله يَعِدُكُم) في الإنفاق (مَغْفِرَة) لذنوبكم وكفارة لها (وَفَضْلًا) وأن يخلف عليكم أفضل مما أنفقتم، أو ثوابًا عليه في الآخرة»[1]. فاستعمال الفُحش بمعنى البخل معروف عند العرب، وعليه فُهم المقصود من الآية، وليس في سياق الآية ما يدلّ عليه، ولا على الإنفاق.

ويشير فخر الدين الرازيّ إلى مكان استعمال (كبّل) ويميّزه من استعمال (قيّد)، وذلك في تعليقه على قول المتنبّي [الطويل]:

وقيّـدتُ نفـسي في ذراكَ محبةً   ومن وجد الإحسان قيدًا تقيّدَا

---

(١) الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ١/ ٣٤٣.



فقال: «أمّا (كبّلتُ نفسي) في موضع (قيّدتُ) فسببُ قبْحِهِ أنّ الكَبْلَ هو القَيْدُ الثقيلُ الذي يُقيَّد به اللصوصُ. يقال: أُتي به مكبّلًا، وهو لا يصلح أن يستعار إلاّ في الموضع المكروه، كما قال [الكامل]:

فـكَّ السَّرِيُّ عن النَّدى أغلالَه   فجـرى وكان مُكَبّـلًا مَغلـولا

وهذا في غاية الحسن؛ لأنه لـمّا جعل على الندى أغلالًا كان الأَولى أن يجعله مقيّدًا بقيد ثقيل. وإنّا لنعلم أنّه لو قال: وكان مقيّدًا مغلولًا، لم يكن الكلام في حسنه»[1]. فموطن الشاهد ههنا في قوله: ([إن لفظ مكبّل] لا يصلح أن يُستعار إلاّ في الموضع المكروه).

وجعل القرطاجنّيّ مراعاة شرط الاستعمال أساسًا في اختيار المادّة اللفظية في الشعر؛ إذ قال: «اختيارها أيضًا من جهة ما يحسن منها بالنظر إلى الاستعمال وتجنّب ما يقبح بالنظر إلى ذلك واختيارها بحسب ما يحسن منها باعتبار طريق من الطرق العُرفية وتجنّب ما يقبح باعتبار ذلك»[2]. كما دعا إلى وجوب «أن يُلتزم في الكلام الجاري على قانون كلام العرب أن تكون مجاري أواخر الكلم وتصاريفها وإسناداتها على حدّ ما وقعت عليه في كلام العرب بحسب موضع موضع، وأن يُوقع كلّ منها على ما أوقعته العرب، وأن يكون متصلًا بما وصلته العرب، إن كان ممّا شأنه أن يُوصل بغيره»[3].

---

(١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ١١١-١١٢.

(٢) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٢٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

حرص النقّاد والبلاغيّون في مجال الاستعمال الأسلوبيّ على ما حرص عليه اللغويون في مجال الاستعمال النحويّ من مراعاة المناسبة والمقاربة وتحقيق البيان، ولا شكّ في أنّ لذلك علاقة وطيدة بتوخّي عمود الشعر والسير على مناهجه، بمعنى أنهم وقفوا على الأبعاد الإخبارية البيانيّة (التماس القاعدة المفضية إلى الإفهام)، ولم يكلّفوا أنفسهم عناء البحث عن الأبعاد التأثيرية في (الخروج عن الأصل).

❋ ❋ ❋



المبحث الرابع
الاستعمال والبلاغة

يُفارق الاستعمالُ البلاغيُّ هنا الاستعمالَ الدلاليَّ هناك، مع اشتراكهما في الاتجاه صوب المعنى، في أنه يختصّ ببيان سبل استعمال الدلالات ذات الطبيعة البلاغية دون تلك التي لها ارتباط بالجانب المعجميّ أو الأسلوبيّ، ولعلّ الشواهد المستدعاة في المجالين كفيلة بالتفريق بينهما. إننا ههنا نرتقي في سعينا من الاستعمال النحويّ العامّ إلى الاستعمال الأسلوبي الخاصّ إلى الاستعمال البلاغيّ الأخصّ.

نورد للجاحظ شواهدَ تدور حول أثر الاستعمال البلاغيّ في البيان، وذلك في سياق كلامه على المجاز، فمنها ما حكاه عن سوء فهم الزِّبْرِقان لكلام أمير المؤمنين عمر الفاروق ـ رضي الله عنه ـ حين شكا الأول إلى الثاني تعدّي الحطيئة عليه بالهجاء، «فأمر عمرُ بقطع لسان [الحطيئة]، [فـ]قال الزّبرِقان: نشدتكَ اللهَ يا أمير المؤمنين أن تقطعه، فإن كنت لا بدّ فاعلًا فلا تقطعه في بيت الزّبرِقان، قيل له: إنه لم يذهب هناك، إنما أراد أن يقطع لسانه عنك برغبة أو رهبة. وتقول العرب: قتلتْ أرض جاهلَها، وقتلَ أرضًا عالـمُها، وتقول: ذبحني العطش، والمسك الذبيح، وركب بنو فلان الفلاة فقطع العطش أعناقهم،



وتقول العرب: فلان لسانُ القوم ونابُهم الذي يفتَرّون عنه، وهؤلاء أنفُ القوم وخراطيمُهم»(١). فكلام أمير المؤمنين ليس على الحقيقة، إنما على المجاز الذي على منوال كلام العرب.

ومن تلك الشواهد أيضًا ما ساقه الجاحظ في صحيفة بِشْر بن المعتمِر من أن مكمن بلاغة المعنى وحسنها وقربها إلى الأفهام والبيان يكون في المستعمل المعروف، وذلك بـ«أن يكون [اللفظ] رشيقًا عذبًا وفخمًا سهلًا، ويكون [المعنى] ظاهرًا مكشوفًا وقريبًا معروفًا، إمّا عند الخاصّة إن كنتَ للخاصّة قصدتَ، وإمّا عند العامّة إن كنتَ للعامّة أردتَ»(٢).

ومنه أيضًا ما أورده في تعريف العتّابيّ للبلاغة، فقال: «العتّابيّ حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعنِ أن كل من أفهمنا من معاشر المولَّدين والبلديّين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمصروف عن حقّه أنه محكوم له بالبلاغة... وإنما عنى العتّابيّ إفهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء... لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطّردت وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وفي تلك الجيرة»(٣). قوله (مجرى كلام الفصحاء) يريد المستعمل عندهم.

ثم إن الجاحظ ذكر مجاري كلام العرب التي ينبغي للمتفنّن اتّباعها، وذلك

---

(١) البيان والتبيين، ٢/٣١٨.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ١٦١-١٦٢-١٦٣.



في معرض حديثه عن اختلاف فنون الأقوام وتقدّم العرب عليهم وذكر ضروبًا ممّا يستعمله العرب من الأغراض؛ فقال: «كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة. وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام أو حين يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير أو عند المقارعة والمناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالًا وتنثال عليه الألفاظ انثيالًا»(١). فالجاحظ يقعّد انطلاقًا من الاستعمال للبلاغة والإبداع، ومن وراء ذلك للبيان.

ويذكر ابن قتيبة في باب الاستعارة وقواعد استعمال العرب لها أن «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورًا لها، أو مشاكلًا؛ فيقولون للنبات: نوء؛ لأنه يكون عن النوء عندهم. قال رؤية بن العجّاج [الرجز]:

وجفّ أنواء السّحاب المرتزقْ ....

أي جفّ البقل، ويقولون للمطر: سماء؛ لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم. قال الشاعر [الوافر]:

إذا سقطَ السّماءُ بأرضِ قوم   رعيناه وإن كانوا غضابا

ويقولون: ضحكت الأرض، إذا أنبتت؛ لأنها تبدي عن حسن النبات،

---

(١) المصدر نفسه، ٣/ ٢٨.



وتنفتق عن الزهر، كما يفترّ الضاحك عن الثغر، ولذلك قيل لطلع النخل إذا انفتق عنه كافوره: الضّحْك؛ لأنه يبدو منه للناظر كبياض الثغر، ويقال: ضحكت الطّلعة، ويقال: النَّور يضاحك الشمس، لأنه يدور معها»[١]. فالانطلاق من قواعد استعمال العرب للمجازات المتمثّلة في السببية أو المجاورة أو المشاكلة، هو ما يعين على فهمها. وقد نجد، بحسب ابن قتيبة، أن استعمالات العرب للاستعارة كانت مرجعًا لمفسّري القرآن الكريم في تفاسيرهم، كما في تفسير «قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، والفتيل: ما يكون في شقّ النّواة، والنّقير: النّقرة في ظهرها، ولم يرد أنهم لا يظلمون ذلك بعينه، وإنما أراد أنهم إذا حوسبوا لم يظلموا في الحساب شيئًا ولا مقدار هذين التّافهين الحقيرين، والعرب تقول: ما رزأته زِبالًا. (والزِّبال) ما تحمله النّملة بفمها، يريدون ما رزأته شيئًا»[٢]، ونجد من هذا القبيل أمثلةً كثيرةً[٣].

ويرى ابن جنّي، فيما يتعلّق باستعمال المجاز، «أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة»[٤]، وقد سار من بعده على ذلك[٥]، إلّا أن الأمر ليس على إطلاقه؛

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ص ١٧٢-١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٧-١٨٨.

(٤) الخصائص، ٢/ ٤٤٩.

(٥) يُنظر مثلاً: الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٢٩٥. وابن الأثير، ضياء الدين: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ص ٣١.



لأن كثرة استعمال المجاز لا تلحقه بالحقيقة «ما لم يبلغ هذا الاستعمال من الشيوع حدًّا تُنسى معه الدلالة الأصلية، ويكون الذي يتبادر أولًا إلى الفهم هو الدلالة الثانية»(١).

فشيوع استعمال المجاز في الكلام يشير إلى كثرة تداوله، ومن ثمّ إلى فهمه فضلًا على توكيده، ومن ثمّ يشير إلى جانبه البيانيّ بتجلياته جميعًا، بل إننا نلحظ أن ابن جنّي يولي استعمال المجاز عنايةً كبيرةً، حين بيّن «أن هذه اللغة [العربية] أكثرها جار على المجاز، وقلـمّا يخرج الشيء منها على الحقيقة... فلـمّا كانت كذلك، وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرفَ الناس بسعة مذاهبها وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها وفهموا أغراض المخاطِب لهم بها على حسب عُرْفهم وعادتهم في استعمالها؛ وذلك أنهم يقولون: (هذا الأمر يصغر في جَنْب هذا) أي بالإضافة إليه وقرْنه به، فكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] (أي في ما بيني وبين الله)، إذا أضفت تفريطي إلى أمره لي ونهيه إيّاي، وإذا كان أصله اتّساعًا جرى بعضه مجرى بعض، وكذلك قوله ﷺ: «كُلّ الصيد في جَنْب الفرأ، وجوف الفرأ» أي كأنه يصغُر بالإضافة إليه وإذا قيس به»(٢).

ويجدر بنا أن نبيّن موقف عبد القاهر من لحاق المجاز بالحقيقة وعلاقته

---

(١) ناجي، مجيد عبد الحميد: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، ص ٢٠٦.

(٢) الخصائص، ٣/ ٢٥٠. والحديث عند: المتّقي الهنديّ البرهان فوري: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ١٦/ ١٢١.

بالاستعمال، وذلك حين تكلّم على ما أسماها (الاستعارة القريبة من الحقيقة)، فذكر أن منها مثل «قولهم: أَثْرَى فلان من المجد، وَأفلس من المروءة، وكقوله [الكامل]:

إنْ كانَ أغْنَاهـا السـلُوُّ، فإنَّـني   أَمْسَـيْتُ من كَبِدِي ومِنْهَا مُعْدِمَا

وذلك أن حقيقة الإثراء من الشيء، كثرته عندك. ووصفُ الرجل بأنه كثير المجْد أو قليل المروءَة، كوصفه بأنه كثير العلم أو قليل المعرفة، في عدّه حقيقةً. وكذلك إذا قلت: أَثْرَى من الشوق أو الحُزْن كما قال [الخفيف]:

قَدْ وَقَفْنَـا على الدِّيارِ وفي الرَّكْـ   ـبِ حَرِيـب من الغَرامِ ومُثْرِي

فهو كقولك: كَثُر شَوقُه وحزنُه وغرامُه. وإذا كان كذلك، فهو في أنه نُقل إلى شيء جِنْسُه جِنْسُ الذي هو حقيقة فيه، بمنزلة طار، أو أَظهرُ أمرًا منه، وكذا معنى (أعدَم من المال)، أنه خلا منه، وأن المال يزول عنه، فإذا أَخبر أن كَبِدَه قد ذهبتْ عنه، فهو في حقيقةِ مَنْ ذهب ماله وعدِمَه. والعُدْم في المال وفي غير المال بمنزلة واحدة لا تتغيَّر له فائدة، والـمُعْدِم موضوع لمن عَدِم ما يحتاج إليه، فالكبد ممّا يُحتاج إليه، وكذلك المحبوبة، فإنما تقع هذه العبارة في نفسك موقع الغريب من حيث إن العُرف جَرَى في الإعدام بأن يُطلَق على من عَدِم ما جنسُهُ جنسُ المال»[1]. فعبد القاهر يجعل الاستعارة قريبةً بقياسها إلى جنس قريب من جنس ما بُنيت عليه، فاستعارة الثراء للمجد مثلًا تُقاس من حيث الكثرة على ثراء المال؛ لأن جنسيهما قريب أحدهما من الآخَر، ومن ثمّ تكون

(١) أسرار البلاغة، ص ٦٠-٦١. والحريب: من حُرِب مالهُ أي سُلِب منه.



الاستعارة قريبةً. وحول قول الشاعر: (أمسيت من كبدي ومنها مُعدِما)، يرى أن قرب الاستعارة يتأتّى من حيث القياس على الحاجة. فالاستعمال والعُرف يُقرّان أن الإعدام يُطلق على المال وما من جنسه، أمّا أن يُطلق على المحبوبة وعلى الكبد فأمر غريب، ولـمّا أن قيسا عليه من جهة الحاجة إلى كلّ زالت الغرابة.

وممّن أثار قضية الاستعمال وفصّل فيها وشقّق فروعها القاضي الجرجانيّ، وذلك حين نفى وجود سرقات في الشعر عامّةً، والتشبيه خاصّةً، فكان يرى أن صور التشبيه تصنّف «صنفين: إمّا مشترك عامّ الشّركة، لا ينفرد أحد منه بسَهم لا يُساهَم عليه، ولا يختصّ بقسم لا يُنازَع فيه؛ فإن حُسن الشمس والقمر، ومضاء السيف، وبلادة الحمار، وجَوْد الغيث، وحَيرة المخبول، ونحو ذلك [ممّا يُشبَّه به] مقرّر في البداية، وهو مركّب في النّفس تركيبَ الخِلقة. وصنْف سبق المتقدّم إليه ففاز به، ثم تدوول بعده فكثُر واستُعمل؛ فصار كالأوّل في الجلاء والاستشهاد، والاستفاضة على ألسُن الشعراء، فحمى نفسه عن السَّرق، وأزال عن صاحبه مذمّة الأخذ، كما يُشاهد ذلك في تمثيل الطّلل بالكتاب والبُرد، والفتاة بالغزال في جيدها وعينيها، والـمَهاة في حُسنها وصفائها.

ومتى شئتَ أن ترى ما وصفتُه عِيانًا، وتعلمه يقينًا فاعترض أوّل عاميّ غُفْل تستقبله، وأعجميّ جِلف تلقاه، ثم سلْه عن البرق فإنه يؤدي إلى معنى قول عنترة [الوافر]:

ألا يـا مـا لذا الـبرْقِ اليَمـاني ... يُـضيءُ كأنّـه مِصبـاحُ بـانِ

وإن لم يذكر لك البان لجهله بعادة العرب في الاستصباح به، ولأنه لم



يعرف منه ما عرفه عنترة... وقد يكون في هذا الباب ما تتّسعُ له أمّة، وتضيق عنه أخرى، ويسبق إليه قوم دون قوم؛ لعادة أو عهد، أو مشاهدة أو مِراس؛ كتشبيه العرب الفتاة الحسناء بتريكة النّعامة، ولعل في الأمم من لم يرَها؛ وحمرةَ الخدود بالورد والتفاح؛ وكثير من الأعراب لم يعرفهما؛ وكأوصاف الفلاة، وفي الناس من لم يُصْحِر، وسيرَ الإبل؛ وكثير منهم لم يركب.

وقد يتفاضل منازعو هذه المعاني بحسب مراتبهم من العلم بصنعة الشعر؛ فتشترك الجماعة في الشيء المتداوَل، وينفردُ أحدهم بلفظة تُستعذب، أو ترتيب يُستحسَن، أو تأكيد يوضع موضعه، أو زيادة اهتدى لها دون غيره، فيريك المشترَك المبتذل في صورة المبتدَع المخترِع؛ كما قال لبيد [الكامل]:

وجَلا السّيولُ عن الطّلولِ كأنها زبُر تجِدّ متونَها أقلامُها

فأدّى إليك المعنى الذي تداولته الشعراء»[1].

وهذا الكلام يحيلنا رأسًا إلى مقولة الجاحظ الشهيرة: «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والبدويُّ والقرَوي، والمدنيّ، وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك، فإنما الشعر صناعة، وضَرْب من النَّسج»[2].

وكان لذكر الاستعمال حضور عند الباقلاّنيّ، وذلك في سياق كلامه على (الاختيار)، وعلى التمايز بين المعاني المستعملة والمعاني المبتكرة، فذهب إلى «أن

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ١٦٢-١٦٣-١٦٤.

(٢) الحيوان: ٣/ ١٣١-١٣٢.



تخيّر الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخيّر الألفاظ لمعان مبتكرة، وأسباب مؤسّسة مستحدثة، فإذا برع اللفظ في المعنى البارع، كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرّر، والأمر المتقرّر المتصوّر. ثم انضاف إلى ذلك التصرّف البديع في الوجوه التي تتضمّن تأييد ما يُبتدأ تأسيسه، ويُراد تحقيقه... ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وفقها، لا يفضل أحدهما على الآخر = فالبراعة أظهر، والفصاحة أتمّ»[1]. فهو يرى أن اختيار الألفاظ للمعاني المألوفة أسهل للمستعمِل وأقرب إلى الأفهام منه للمعاني المخترعة، غير أن اختيار الألفاظ البارعة للمعاني المبتكرة ألطف وأعجب.

ونشير إلى أن الجرجانيّ بيّن أثر العادة في الاستعمال البلاغيّ، إذ بيّن أن الدلالة على سوء حال الإنسان تكون عادةً باستعارة صفات البهائم له، كما في قول أوس بن حجر [المنسرح]:

وذات هِـدْم عار نَوَاشِرُهـا تُصْمِـتُ بالمـاءِ تَوْلَبًـا جَـدِعا

فذكر عبد القاهر أنه «أجرى التَولب على ولد المرأة، وهو لولد الحمار في الأصل؛ وذلك لأنه يصف حال ضُرّ وبؤس، ويذكر امرأةً بائسةً فقيرةً، والعادةُ في مثل ذلك الصفةُ بأوْصاف البهائم، ليكون أبلغ في سوء الحال وشدّة الاختلال، ومثله سواء قول الآخر [مجزوء الكامل]:

وذكـــرتُ أهلـــيَ بالعَـــرا ءِ وحَاجـةَ الشُعْثِ التَّوَالـبْ

(١) إعجاز القرآن، ص ٢٠٧.



كأنه قال: الشُعث التي لو رأيتَها حسبتها تَوالب، لما بها من الغُبرة وبذاذة الهيئة»(١).

ونقف عند عبد القاهر على إشارة لطيفة فيما يخصّ الكلام على الاستعمال، ذلك أنه لم يستسلم لفكرة مسايرته على الدوام؛ إذ يرى أن العادة فيما يتعلّق بالإعجاز وببلاغة الكلام ووجوب الفضل والمزيّة فيه أن يُنظر إلى المعنى، ثم راح يبيّن أن الأمر بخلافه؛ يقول: «اعلم أنّا وإن كنا إذا اتّبعنا العرف والعادة وما يَهجِس في الضمير وما عليه العامّة، أرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغي أن يكون على المعنى، وأنه الذي لا يسُوغ القول بخلافه. فإن الأمر بالضدّ إذا جئنا إلى الحقائق وإلى ما عليه المحصّلون؛ لأنا لا نرى متقدّمًا في علم البلاغة مبرّزًا في شأوها، إلا وهو ينكر هذا الرأي ويعيبه ويُزري على القائل به ويَغُضّ منه»(٢). إنما التعويل، بحسب عبد القاهر، على النظم وحده، أو إلى النظم والمعنى، فهو يفرّق بين ما عليه العامّة وبين ما يراه العلماء المبرّزون، ولعلّ ذلك يرجع إلى التف ريق بين بلاغة الطبع والبيان، وبلاغة البديع والتأثير.

والإشارة نفسها تتبدّى في كلامه على اشتراط تشبيه الفرع بالأصل والمجهول بالمعروف، وهو مذهب أغلب النقاد والبلاغيين في حسن التشبيه(٣)،

---

(١) أسرار البلاغة، ص ٣٩- ٤٠. والهِدم: الثوب البالي أو المرقّع. والنواشر: عروق وعصب في باطن الذراع، والمقصود هنا الذراع نفسه. وتصمت: تُسكت. والجدع: السيّء الغذاء. الشُّعْثُ: مفرده أشعث، وهو الـمُغْبرُّ الرأْسِ. ويريد هنا أولاده.

(٢) دلائل الإعجاز، ص ٢٥٢.

(٣) يُنظر: العسكريّ، أبو هلال: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص ٢١٤-٢١٥. وابن=



وهو المستعمل؛ وذلك حين ذكر «أشياءَ هي أصول في شدّة السَّواد كخافية الغراب، والقارِ، ونحو ذلك، فإذا شبّهتَ شيئًا بها كان طلبُ العكس في ذاك عكسًا لما يُوجبه العقل ونقضًا للعادة، لأن الواجب أن يُثَبت المشكوك فيه بالقياس على المعروف، لا أن يُتَكَلَّف في المعروف تعريف بقياسه على المجهولِ وما ليس بموجود على الحقيقة»[1]. ثم نراه بعد ذلك بقليل ينسف ذلك الشرط، ويرى جواز مخالفة الاستعمال؛ وذلك حين «يَقصِدُ الشاعر، على عادة التخييل، أنْ يُوهِم في الشيء، هو قاصر عن نظيره في الصفة، أنه زائد عليه في استحقاقها، واستيجابِ أن يُجعَل أصلًا فيها، فيصحُّ، على موجَب دعواه وسَرَفه، أن يجعل الفرعَ أصلًا، وإن كُنّا إذا رجعنا إلى التحقيق، لم نجد الأمرَ يستقيم على ظاهر ما يضع اللفظ عليه، ومثاله قول محمد بن وُهيب:

وبَـدَا الصَّبـاحُ كأنّ غُرَّتَـهُ وَجْـهُ الخليفـةِ حِـين يُمتـدَحُ

فهذا على أنه جعل وَجْه الخليفة كأنه أعرفُ وأشهرُ وأتمُّ وأكملُ في النور والضياء من الصَّباح، فاستقام له بحكم هذه النِّيَّة أن يجعل الصباحَ فرعًا، ووجهَ الخليفة أصلًا»[2].

ولعبد القاهر كلام على الاستعارات والتشابيه متّصل بالاستعمال والعادة

= رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج ١، ص ٢٨٧. وابن الأثير، ضياء الدين: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ص ٩٧.

(١) أسرار البلاغة، ص ٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.



من حيث إنه وسيلة تنماز به الصور وتتفاضل، فيذهب، في تعليقه على بيت للصاحب بن عبّاد شبّه فيه الثلج بالكافور في قوله [الخفيف]:

وكأن السَّماءَ صَاهَرَت الأَرْ ضَ فصَار النِّثارُ من كافورِ

وبيت لأبي تمّام نعت فيه السماء بالبكاء، وشبّه قَطْرها بالدموع في قوله [الطويل]:

كأنّ السحاب الغُرّ غَيَّبن تَحْتَها حَبِيبًا فما تَرْقَا لهنّ مَدَامِعُ

بأنهما جاريان على الألسن، على حين يرى أن تشبيهَ السَّرِيِّ الهلالَ بالقيد في قوله [المنسرح]:

كأنّه قَيْدُ فِضّة حَرِجٍ فُضَّ عن الصائمين فاخْتالوا

تشبيه غيرُ مستعمل ولا معتاد [(١)].

وللاستعمال والعُرْف أهمية كبرى نجدها عند الجرجانيّ، تتمثّل في التقعيد لأيّ الفنَّينِ: أللاستعارة أم للتشبيه يلجأ المستعمل في حال ابتداعه صورةً جديدةً؟ فيذهب إلى «أنّ اطِّراحَ ذكر المشبَّه والاقتصارَ على اسم المشبَّه به، وتنزيلَهُ منزلته، وإعطاءَه الخلافة على المقصود، إنما يصحّ إذا تقرّر الشَّبَه بين المقصود وبين ما تستعير اسمه له، وتستبينه في الدّلالة. وقد تقرَّر في العُرف الشَّبَه بين النور والعلم وظهرَ وَاشْتُهِر، كما تقرّر الشَّبه بين المرأة والظبية، وبينها وبين الشمس، ولم يتقرّر في العُرْف شَبَه بين الصَّنيعة والنار، وإنما هو شيء

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٩-٢٩٠.



يضعه الآن أبو تمام ويتمحّله، ويعمل في تصويره، [إشارةً إلى قوله [الوافر]:

وكَانَ الـمَطْـلُ في بَـدْء وعَـوْد دُخانًـا للصَّنِيعـةِ وهي نـارُ]

فلا بدّ له من ذكر المشبَّه والمشبَّه به جميعًا حتى يُعقَلَ عنه ما يريده، ويَبِينَ الغرض الذي يقصده»[١]. فيقرّر الجرجانيّ تقديم استعمال فنّ التشبيه على الاستعارة؛ لأن ابتداع صورة جديدة قد يحول دون فهم القصد منها، ولا يتحقّق الفهم إلا إذا وُضِّحَتْ بذكر طرفي التشبيه.

ويمكن إدخال (المثل) في سياق الكلام على أثر الاستعمال البلاغيّ في الإفهام، ونرجع في هذا الصدد إلى كلام ابن الأثير؛ إذ جعل (معرفة أمثال العرب وأيامهم ومعرفة الوقائع التي وردت في حوادث خاصّة بأقوام) من أدوات علم البيان التي يُستعان بها على إنشاء الكلام، كما يُستعان بها على فهمه[٢]. أمّا السبب الذي يقف وراء إدخال (المثل) في البلاغة، فهو بيّن؛ إذ إنّ المثل معدود في باب الإيجاز. ووجب أن نؤكد أنّ ابن الأثير لا يعتدّ، في شأن إنشاء الكلام، باستعمال كلّ ما هو مثل؛ لأنه يرى أن من الأمثال ما لا يحسن استعماله، كما أنه اشترط لاستعمالها الشهرة[٣].

يعدّ الاستعمال بأشكاله النحوية والأسلوبية والبلاغية شرطًا رئيسًا لتحقيق الفهم وإنجاح التواصل، والبيان، وهو قاعدة أساسية في بناء اللغة ومعاييرها، كما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٢) يُنظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/ ٥٣-٥٤.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ١/ ٥٤.



أنه يمثّل قنطرة لانتقال الكلمات من حال الثَّبات والسُّبات إلى الحركة والحياة؛ حركة الألفاظ وحركة المعاني أو لنقل حركة الكلام وحيويته، والاستعمال يعني بالضرورة التداول والتخاطب وتفعيل النصوص. إنّ الاستعمال بوصفه يمثّل إحدى أهمّ أدبيات التداولية كان ذا أثر بارز في وضع الأساس المكين لبناء صرح البيان بتجلّيه الطبعيّ خاصّة، سواء على الصعيد النحويّ أم على الصعيد الأسلوبيّ والبلاغيّ، فعلى أساس مراعاة المستعمَل من الكلام جرت الأحكام والقوانين، وكان للمستعمِل الأوّل (الشعراء الفحول) النصيب الأوفر من التكريم، فهو من أهل البيان ويمثّل أسّه المكين، فعن أولئك أُخذت اللغة التي بها يكون البيان، وأُخذت من ثمّ أساليب البيان، ويعضد هذا الكلام رجوع مفسّري القرآن في تفسيراتهم إلى أساليب العرب الأقحاح وكلامهم.

❋ ❋ ❋




البيان
والإحالة التداولية







الفصل الثالث
البيان والإحالة التداولية

تمثّل صحّة أو دقّة إحالة الكلام (دالّاته) إلى مرجع من خلال معانيه (مدلولاته) = إحدى أهمّ أسس التداولية وأسس البيان، وهذا الأساس يتعاضد مع قواعد المحادثة أو قوانين الخطاب ومع الاستعمال لتحقيق البيان بالمفهوم التداوليّ، وتحديد دلالة البيان بالمفهوم البلاغيّ والفكريّ، فكيف تحقّق الإحالة البيان وتحدّد مفهومه؟ قبل ذلك وجب أن نوضّح مفهوم الإحالة في الدرس التداوليّ.

برزت الأهمية الكبرى للمرجع داخل الشبكة التداولية بصورة جلية، وذلك من خلال الذهاب إلى عدّ «التداولية نظريةً أنجلوسكسونية... تتّسم بتوجّهها إلى الواقعة التداولية في المعنى التداوليّ للمصطلح أكثر من الثقافات الإغريقية اللاتينية والكاثوليكية التي تميل أكثر إلى التجريد»[1]، ومن خلال وصفها بأنها، في أجلى صورها، ثورة على الانغلاق البنيويّ عند دي سوسير؛ إذ كانت «القطيعة بين القيمة المرجعية للعلامة ومدلولها أو معناها جذريةً؛ ذلك لأن العلامة، بالنسبة إلى سوسير، توحّد ليس بين شيء واسم، لكن بين متصوّر وصورة سمعية»[2].

---

(١) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٢٩.

(٢) ديكرو، أوزوالد. سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص ٤٩٣. بتصرف يسير.

ونشير كذلك إلى أن الإشاريات التي تمثّل كلمةً مفتاحيةً مهمّة في التداولية تتّصل بالمرجع اتصالًا وثيقًا؛ إذ لا يمكن تحليلها دون وجود مرجع تحيل عليه. ولعل نظرية أفعال اللغة أوثق صلةً بالإحالة والمرجع؛ إذ يتمثّل «مشكل الإحالة عند أوستين وفي التداولية بعامّة على مستوى واقع العمل اللغويّ [في] مرجع الفعل الإنشائيّ، أو حتى الفعل الخبريّ... [بيد أن أوستين] لا يعتبر أن المشكل يتمثّل في الصلة بين الحقيقة والمرجع بل يتمثّل المشكل عنده في مصداقية المقصد التي تؤثّر في شروط النجاح، وهي شروط متماثلة بما أن المرجع لا يقع بالطريقة ذاتها. أمّا عند سيرل فتحتلّ الإحالة، على العكس من ذلك مجالًا من التدبّر فسيحًا... [إذ تُعدّ] أحد معايير تصنيف الأعمال اللغوية [الذي] يتمثّل في جنس العلاقة بين الكلمات والأشياء»[1]. فصحّة الإحالة محكومة عند أوستين بالمقصد، فهو يركّز على البعد التأثيريّ، ويمكن أن نفهمه بتقريب رؤيته من رؤية الجرجانيّ أو أفكار مدرسة البديع، في حين أنّ سيرل بتركيزه على مطابقة الكلام المرجع يقترب من الفكر الجاحظيّ أو قوانين مدرسة الطبع.

وممّا لا بدّ منه ـ ونحن نتكلّم على تداول اللغة الفنّية، أو الطفيلية بحسب سيرل، أو غير الجدّية بحسب أوستين ـ أن نبيّن أن العلاقة بين الإحالة والمرجع لا تتّسم بقابليتها للانفصام كما هو حالها في عُرف النظرية التقليدية للعلامة فحسب، بل إنها لتسعى إلى إنشاء وقائع وعلاقات جديدة، ويشرح لنا سيرل كيفية ذلك بمبادرة هي أشبه بطريقته في معالجة الأفعال المتضمّنة في القول

(١) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ١١٩-١٢٠.



أطلق عليها اسم (مسلّمة التشخيص) Identification مرتكزًا في ذلك على أعمال دونّلان Donnellan الذي يميّز العبارات الحمْلية القضوية (اللسانية)، التي تصف ولا تُحيل إلى مرجع محدّد، من العبارات المرجعية (التداولية) التي تَسِمُ مرجعًا معيّنًا، ومن ثمّ تبلّغ المتكلّم مراده، ويرى أن العبارة نفسها قد تكون مرجعيةً وحمليةً، ومن ثمّ يتزحزح عمل الإحالة عن مطابقة الواقع بفعل الحمل (الإسناد أو الوصف) الذي يحتوي إخبارًا غير مطابق للواقع.

ويرى سيرل، أيضًا، أن المرجع الذي تعيّنه العبارة المرجعية نفسها قد تكون له قائمة واسعة من المظاهر، بمعنى أن عمل الإحالة لا يمكن اختزاله في وصف حقيقة المرجع الصادقة، عندئذ يتحقّق عمل الإحالة باختيار مظهر واحد، يرى فيه المتكلّم الأنسب لتمكين المخاطَب من فهم مراده. وقد يحدث أن يفهم المخاطب شيئًا ما ويحدّده استنادًا إلى مظهر يعتقد المتكلّم والمخاطَب كلاهما أنه لا ينطبق على ذلك الشيء، فكلّ ما يهمّ ههنا، برأي سيرل، أن يصل المتكلّم إلى تحديد ما يريد قوله، ولا يهمّ بعد ذلك ما إذا كان الإخبار مطابقًا للواقع أم لا[1]. بيد أن أوستين، في ظلّ الانفصام أو عدم المطابقة كما بيّنا آنفًا، جعل جلّ عنايته في آثار التلفّظ أو بنجاح عمل الإخبار(الإفهام)[2] منطلقًا هو وسيرل في معالجتهما من نظرة تداولية نفعية. تتمثّل في التركيز على فعل الكلام أو الأثر الذي يتركه. فالإحالة، وهي مفهوم تداوليّ، ذات تعلّق وثيق بأبرز

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.



المفهومات التداولية الأخرى كأفعال الكلام التي تنقل الحدث من الكلام إلى الواقع، وكالمحدّدات الإشارية التي تتطلّب مرجعًا خارجيًّا تؤول إليه لنفهم المراد منها.

لقد التفت البيانيون العرب قديمًا إلى مفهوم الإحالة حين تكلّموا على الفروق بين الخبر والإنشاء، ونعني هنا كلامهم على الصدق والكذب ومطابقة حكم الخبر للخارج أو الواقع[١].

سنقوم ههنا بالحديث عن الإحالة في الخطاب القرآنيّ المتعلّق بأحوال الجنّة والنار لخصوصيته بعد أن نمهّد له ببيان وضع الإحالة بين القرآن والشعر، ثم ننتقل إلى الكلام على الإحالة الشعرية بين التقصير عن المعاني وصحّتها، ثم نتحدّث عن الإحالة الشعرية بين المبالغة والغلوّ، ونخلص أخيرًا إلى الحديث عن الإحالة عند القرطاجنّيّ الذي أولاها عناية فائقة في كتابه (منهاج البلغاء)، فنكشف بذلك عن مفهوم البيان بتجلّياته المختلفة الإخبارية (الإفصاحية) والتأثيرية (الإبلاغية) من خلال توسيع مجال الدراسة في هذا الفصل الذي يتوجّه نحو التعبير والتصوير من جهة التشكيل، ونحو القرآن والشعر من جهة المادّة، ونحو البيان والتأثير من جهة الغاية والوظيفة.

* * *

(١) يُنظر مثلاً: السكاكّي: مفتاح العلوم، ص٢٥٤. والقزوينيّ: الإيضاح في علوم البلاغة: ١/٨٥.



توطئة

في بيان وضع الإحالة بين القرآن والشعر

يظهر لنا في أثناء تقصّينا لما يتّصل بالإحالة التداولية في النصوص البيانية أن ظاهرة الإحالة إلى المرجع أو عدمها تتجلّى في حالات بارزة في القرآن الكريم وفي الشعر، وذلك التجلّي يختلف في القرآن الكريم عنه في الشعر نظرًا لاختلاف الخطابين؛ فنجد في القرآن إحالات خاصّةً تتعلّق بخطابي الجنة والنار يُفارق فيهما الكلام المرجع بالقياس إلى عالم الحياة الدنيا، ذلك أن للقرآن معانيه ومضامينه الخاصّة التي تتّفق وأهداف الرسالة السماوية في هداية الناس بما يؤدّي إلى صلاح حيواتهم واستقامة أمور دنياهم.

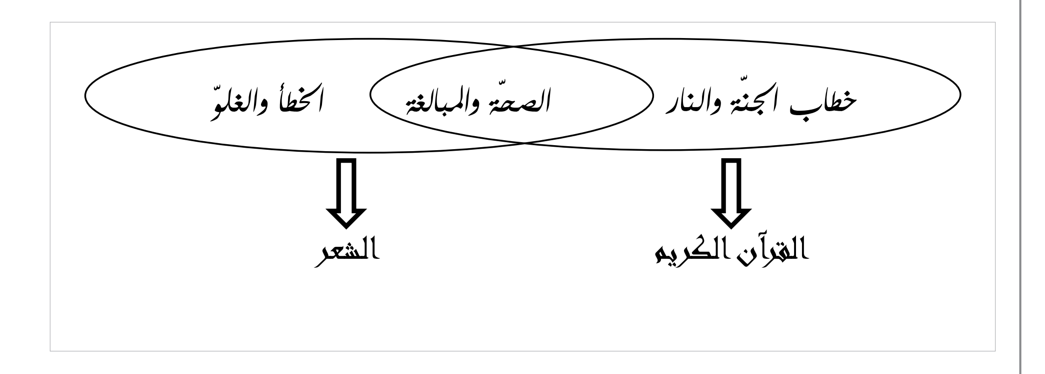
والحقّ أنّ عالم الآخرة، وإن كان يختلف عن عالم الدنيا، يقوم في كثير من مكوّناته على ما نألفه في الدنيا، مع أنّ الآخرة يبقى لها عالـمها الخاصّ؛ فعلى سبيل المثال: الفاكهة في الجنّة، على سبيل المثال، مألوفة في الدنيا، غير أنها تختلف من حيث إنها ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: ٣٣]، وكذلك الخمر التي تكون في الجنّة لذيذةً؛ يقول تعالى: ﴿وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ﴾ [محمّد: ١٥]، تختلف عن خمر الدنيا التي تكون كريهةً عند الشرب، وتختلف أيضًا في أنها لا تغتال العقول ولا تُنزَف، أي لا تنقطع؛ يقول تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾



[الصافات: ٤٧]. ونبيّن أن هذا النوع من الإحالات هو ما سنخصّص له كلامًا في المبحثين التاليين حين نتكلّم على الأنواع الأخرى المتّفقة مع إحالات الشعر.

أمّا في الخطاب الشعريّ، فإن الكلام على الإحالة فيه يُبنى على بيان أن أشكالها تتنوّع فيه بتنوّع قوّة الشعراء. فثمّة التقصير عن الغايات والخطأ في التعبير عن المراد، وهو ما تختلّ فيه الإحالة ويُحال دون فهم المراد، فينمّ ذلك على ضعف الشاعر، وثمّة صحّة دلالة الكلام، التي تتمّ فيه إحالة الكلام إلى مرجعه، كما يتمّ الفهم، وثمّة، أخيرًا، المبالغة التي تتدرّج، فمنها ما يقارب الصحّة، ومنها ما يتجاوز الحدّ حتى يتّصل بالغلوّ والإفراط الذي تتبدّى صلته بالإحالة التداولية في أنه يقطع صلة إحالة الكلام بمرجعه، مع العودة إلى تأكيد صلة ذلك كلّه، فيما يخصّ الشعر، بالموقف من البديع وعمود الشعر.

ونشير إلى أن صحّة الدلالة والمبالغة المقاربة لها تمتلك حضورًا في القرآن الكريم كما تحضر في الشعر؛ فهما تمثّلان مجال تقاطع بينهما، ويمكن توضيح ما سبق في الشكل الآتي:





المبحث الأوّل
الإحالة في خطاب الجنّة والنار
في القرآن الكريم

تتجلّى ظاهرة الإحالة، أو عدم المطابقة بين الدالّ والمرجع، في تراثنا البيانيّ في معرض الحديث عن الجنّة والنار وما فيهما من خصائص فريدة وغير مألوفة عند الناس وردت في القرآن الكريم، وذلك في أماكن كثيرة منه؛ أشار إليها غير واحد ممّن تكلّم على تأويل الآي المتحدّثة عن الجنّة والنار من البلاغيين والمفسّرين؛ فيتأوّلون أو يقدّرون إحالة الدالّ في خطاب الجنّة والنار إلى مرجع دنيويّ إذ يرون أن المرجع يستحيل هناك؛ من ذلك ما نجده عند الفرّاء في تفسيره «قولَه: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢]: ليسَ هنالك بكرة ولا عشِيّ، ولكنهم يُؤتَون بالرزق على مقادير من الغُدُوّ والعشيّ في الدنيا»[١]. فإحالة الزمن إلى الجنّة غير ممكنة؛ لأن واقع الآخرة مختلف عن واقع الدنيا[٢].

---

(١) معاني القرآن، ٢/ ١٧٠.

(٢) «ليس في الجنة شمس ولا قمر، ولا هناك حركة فلك، بل ذلك الزمان مقدر بحركات، كما جاء في الآثار أنهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش». ابن تيمية، تقيّ الدين الحرّانيّ: مجموعة الفتاوى، ٥/ ٣٣٥.

ومن ذلك ما أورده ابن قتيبة في ردّه على من سأل عن قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ﴾ [الغاشية: ٦]، فقال: «وأمّا قولهم: (كيف يكون في النار نبت وشجر، والنار تأكلهما؟)، فإنه لم يُرِدْ في ما يرى أهل النظر ـ والله أعلم ـ أن الضريع بعينه ينبت في النار، ولا أنهم يأكلونه، والضريع من أقوات الأنعام لا من أقوات الناس، وإذا وقعتْ فيه الإبل لم تشبع وهلكت هزلًا، قال الهذليّ يذكر إبلًا وسوء مرعاها [الكامل]:

وحُبسْـنَ في هَزْم الضريع فكلُّها حدباءُ داميــةُ اليدين حرودُ[١]

فأراد أن هؤلاء قوم يقتاتون ما لا يشبعهم، وضرب الضريع لهم مثلًا. أو يُعذّبون بالجوع كما يُعذّب مَن قوتُه الضريعُ»[٢]. ومنه ما جاء في قول «اللهّ تعالى في الكافر: ﴿فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٩] لـمّا كانت الأمّ كافلةً الولد وغاذيته، ومأواه ومربّيته، وكانت النار للكافر كذلك ـ جعلها أمّه، وقال في أزواج النبيّ ﷺ: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، أي: كأمهاتهم في الحرمات»[٣]. «ونحو هذا قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] وليس يومئذ قول منه لجهنم، ولا قول من جهنم، وإنما هي عبارة عن سَعتها»[٤]. فإحالة وجود النبت، وصفة الأمومة، وفعل القول إلى النار ممّا يجانب الواقع والحقيقة إذا ما نُظر إلى الدلالات الحرفية، فلذلك نتّجه

---

(١) البيت لقيس الهذليّ، وهَزْمُ الضِريعِ: ما تَكَسرَّ منه، والحَرُودُ: التي لا تكاد تَدِرُّ. وصف الإبل بشدَّة الهُزال.

(٢) تأويل مشكل القرآن، ص ١١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩.



إلى ما تعنيه تلك الدلالات التي بسط ابن قتيبة القول فيها، وإلى الآثار المتحصّلة من الخطاب والتي تتجلّى في الترهيب، وهي ما لم يتكلّم ابن قتيبة عليه؛ لأنها تُعدّ تحصيل حاصل عنده، ومِن هذا النوع ما في قوله تعالى في وصف شجرة الزَّقُّوم: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافّات: ٦٥]. فالحديث عن الإحالة في هذه الآية مبنيّ على المفارقة كما هو الشأن في سابقاتها، وهذه المفارقة تُلحظ من ثلاثة وجوه: أولها أنّ الشجر ينبت في النار، وهو عين ما تحدّثنا عنه في (الضريع)، والوجه الآخر يتجلّى في عقد المماثلة بين الطلع وبين رؤوس الشياطين، والوجه الثالث يتمثّل في أن رأس الشيطان من المدركات، وإلاّ لما شُبّه الطلع به.

نورد تأويل الآية السابقة من سورة الصافّات في سياق بلاغيّ ممثّلًا في إجابة ابن سنان عن سؤال من سأله عنها، أو لنقل: يتمثّل في كلامه على شرط التشبيه الذي يفيد أن على المشبّه به أن يكون أوضح من المشبّه (المناسبة في الإحالة= عمود الشعر)، وهو مذهب جلّ قدماء النقاد والبلاغيين إن لم يكن كلّهم، كما بيّنّا آنفًا. ولـمّا رأى أنّ التشبيه في الآية لا يخضع لشرطه الذي اشترطه، راح يبحث عن وجه له، فالتمسه في أنه بحكم استقراره في نفوس الناس صار كالواضح، تمامًا كما في وضوح حسن وجه الحور العِين لاستقراره في النفوس، فصحّ بذلك تشبيه حسن وجه المرأة به، وإن كانت الحور غير مرئيات. ثمّ قدّم تأويلًا آخر، محيلًا على بعض التفاسير، ومقتضى التأويل أن المقصود بالشياطين الحيّات، والحيّات من المحسوسات المألوفات[1]. إنه في هذا التأويل ألغى الوجه

---

(١) يُنظر: سّر الفصاحة، بتحقيق: علي فودة، ص ٢٤١. نشير إلى أننا رجعنا إلى هذه الطبعة في هذا الموضع فقط، وفي غيره اعتمدنا طبعة الصعيدي.



الثالث من وجوه المفارقة، على حين يبقى الآخران. ويظهر أن ابن سنان، من خلال شرط التشبيه الذي استوجب اعتراض السائل، ومن خلال الجواب عليه المتمثّل في تأويل الآية، عمد إلى إثبات حدود البلاغة، وأنها في المناسبة التي هي من مقتضيات البيان.

❊ ❊ ❊



المبحث الثاني
الإحالة في الشعر بين التقصير في المعاني وصحّتها

نتكلّم ههنا على ظاهرتين بارزتين في تراثنا البيانيّ ومتقابلتين؛ هما: التقصير عن المعاني الذي تختلّ فيه الإحالة نتيجة خطأ يقع فيه الشاعر، وهو ليس بعيدًا عمّا أسماه سيبويهِ (المحال)، وفيه تُخطِئ الألفاظُ معانيَها ومراجعَها. والصحّة في المعاني التي تقترب من (المستقيم الحسن) عند سيبويهِ، وفيها توافق الألفاظُ معانيَها ومراجعَها في الواقع.

يُظهِر تمييزُ البيانيين العرب القدماء القرآنَ الكريمَ من الشعر موقفَهم من الإحالات في الكلام؛ إذ نجدهم يُنقصون من شأن الشعر الذي يُخطئ الإحالة وينعتونه بالتقصير، على حين أن القرآن يمثّل الكلام المتّصف بصحّة المعاني ودقّتها خير تمثيل. فنذكر أن ابن طباطبا، في تضاعيف حديثه عن (التقصير عن الغايات) في الشعر، ذكر «من الأبيات التي قصّر فيها أصحابها عن الغايات التي أُجرُوا إليها، ولم يسدّوا الخلل الواقع فيها معنى ولفظًا قول امرئ القيس [الطويل]:

فللساقِ أُلْهُوب وللسوطِ دِرَّة ... وللزجرِ منه وقعُ أخرجَ مهذِبِ[1]

---

(١) الأخرج: الظليم، والمهذب: الشديد العدو، يقول إذا حركه بساقه أتى بجري شديد كالتهاب النار...

فقيل له: إن فرسًا يحتاج إلى أن يُستعان عليه بهذه الأشياء لغيرُ جواد...

وقول الشمّاخ [الوافر]:

فنعم المُعترى رحلتْ إليه رَحى حَيْزُومِها كرحى الطَّحينِ

وإنما توصف النجائب بصِغَر الكِرْكِرة ولطْف الخُفّ... وقول طرفة [الطويل]:

كأنَّ جناحَي مَضرَحيّ تكنَّفا خِفافَيه شُكَّا في العسيبِ بمِسرَدِ[1]

وإنما توصف النجائب بدِقّة شعر الذنب وخِفّته، وجعله هذا كثيفًا طويلًا عريضًا، وقول امرئ القيس [المتقارب]:

وأركبُ في الروعِ خيفانةً كسا وجهَها سَعَف مُنْتشِرْ[2]

شبّه ناصيتها بسعف النخل لطولها، وإذا غطّى الشعر العين لم يكن الفرس كريمًا»[3]. فتلك الصفات لم تُعدَّ من باب الخطأ في الإحالة إلّا عندما كان الخطاب الشعريّ في مقام الفخر الذي يستلزم أن تستثمر فيه اللغة أعلى غايات الوصف ولا تقصّر عنها. فالتقصير كما بدا أحال الوصف من النجابة والأصالة إلى ما دون ذلك، ومن ذلك ما ذكره ابن عبد ربّه من قول «الأصمعيّ: سمعتُ حمّادًا الراوية، وأَنشد رجل بيتًا لحَسّان [الكامل]:

يُغْشَونَ حتّى ما تَهِرُّ كلابُهم لا يَسْألون عن السواد المُقبلِ

(١) شبه هلب ذنبها بجناحي مضرحّي، وهو [العتيق من النسور يضرب إلى بياض] من كبره، وتكنّفا خفافيه: صارا عن جانبيه، شكّا في العسيب بمسرد: غرزا في عظم الذَّنَب بإشفى (مِخرَز).

(٢) الخيفانة: الجرادة إذا صارت فيها خطوط مختلفة بياض وصفرة، شُبّهت بها الفرس لسرعتها.

(٣) عيار الشعر، ص ١٥٨- وما بعدها.



فقال: ما يُعرف هذا إلا في كلاب الحانات»(١). ذكر ابن عبد ربّه أيضًا في (باب ما أُدرك على الشعراء) أغاليطَ الشعراء في إحالاتهم، يقول: «ممّا أُدرك على زُهير قولُه في الضفادع [البسيط]:

يخرُجن من شَرَبات ماؤها طَحِل ... على الجُذُوع يَخَفْن الغَمَّ والغَرقَا(٢)

وقالوا: ليس خروج الضفادع من الماء مخافَةَ الغَمّ والغرق، وإنما ذلك لأنهن يبتن في الشّطوط، وممّا أُدرك على النابغة قولُه يصف الثّور [البسيط]:

يَحِيد عن أسْتَن سود أسافلُه ... مثل الإماء الغوادِي تحْمل الحُزَمَا(٣)

قال الأصمعيّ: إنما تُوصف الإماء في مثل هذا الموضع بالرَّواح لا بالغدو؛ لأنهن يجّئن بالحَطبِ إذا رُحنَ؟ قال الأخْنَس التّغلبيّ [الطويل]:

تَظل بها رُبْدُ النَعام كأنها ... إماء يَرُحنَ. بالعَشيّ حَواطبُ(٤)

... وممّا أُدرك على الـمُتلمّس قوله [الطويل]:

وقد أتناسى الهَمّ عند احتضاره ... بناج عليه الصيعريّة مُكْدَم

والصيعرية: سِمة للنوق، فجعلها صفة للفَحْل. وسمعه طرفة وهو صبيّ يُنشد هذا البيت، فقال: استنوق الجمل. فضحك الناس، وصارت مثلًا»(٥).

---

(١) العقد الفريد، ٦/ ١٧٨.

(٢) الشربات: حياض تحفّ في أصول النخل من شقّ واحد ممتلئ ماء، وطحل: كَدِر.

(٣) الأستن: شجر يفشو في منابته ويكثر، إذا نظر الناظر إليه من بعيد شبّهه بشخوص الناس.

(٤) ربد: جمع أربد وربداء، وهو ما اختلط سواده بكدرة.

(٥) المصدر نفسه، ٦/ ٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦.



ومن هذا القبيل ما في تعليق فخر الدين الرازيّ على بيت سَوّار بن الـمُضرَّب [الوافر]:

.... نسيم لا يـروعُ الـتُربَ وانيْ

ففي معرض ردّه لدعوى من أرجع الفصاحة إلى الألفاظ مستدلًا بأن تبديل المترادفات من الألفاظ يضرّ بالمعنى، يرى أن تلك الدعوى باطلة؛ فيردّ على من رأى أن الشاعر استعمل لفظة (يروع) ولم يستعمل مرادفتها (يُخيف)؛ لأنها لا تؤدّي المراد، بأن اللفظتين ليستا مترادفتين، فالأولى تحمل معنى الاستحسان والإعجاب خلافًا للأخرى[1]. وما يهمّنا من هذا الكلام أنّ كلا الطرفين يرى أنّ استخدام (الخوف) محلّ (الروْع) تقصير عن المعنى المراد، وأن ذكر النسيم وضعفه يتناسب معه الفعل (يروع). من خلال المطالبة بـ(الصحّة) في التقسيم والمقابلة والتفسير، وبـ(التتميم)[2]، ومن ثمّ عدم التقصير عن الغايات، دعا قدامة إلى الدقّة في الإحالة حتى يصبح الكلام بمقتضى ذلك متكامل الأجزاء مفهومًا غير محيج إلى إحالة. فمن التتميم، على سبيل المثال، «قول طرفة [الكامل]:

فسقَى ديـاركِ غـيرَ مفسـدِهَا صـوبُ الربيـع وديمـة تهـمي

فقوله: غير مفسدها، إتمام لجودة ما قاله، لأنه لو لم يقل: غير مفسدها، لعيبَ»[3].

---

(١) يُنظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ١١٢. واني: ضعيف.

(٢) يُنظر: نقد الشعر، ص ١٢٠- وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.



وأمّا في القرآن الكريم، فنبيّن أن (صحّة الدلالة) التي تعدّ من المعاني الشهيرة التي تدلّ على الإحالة دلالةً مباشرةً، تمثّل السمة البارزة، فنعرض توضيحًا لذلك لما ذكره الرمّانيّ في قوله في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ ﴾ [النور: ٣٩]: «تشبيه أعمال الكفّار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمّن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحّة الدلالة»[١]. كما نرى أن الخطّابيّ يلتفت إلى ذلك المعنى في تفسيره لعدد من آي الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَكَلَهُ ٱلذِّئۡبُ ﴾ [يوسف: ١٧]، فيقول مبرزًا فضل لفظة (أكل) على (افترس): «الافتراس معناه في فعلِ السَّبُعِ القتلُ فحسب، وأصل الفرْس دقّ العنق، والقوم إنما ادّعوا على الذئب أنه أكله أكلًا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مَفْصِلًا ولا عظمًا، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إيّاهم بأثر باق منه يشهد بصحّة ما ذكروه فادّعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرْس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصلح على هذا أن يُعبّر عنه إلاّ بالأكل، على أن لفظ الأكل شائع الاستعمال في الذئب وغيره من السباع»[٢]. ومثله قوله عن الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ [الأنفال: ١]: «لو لم يستوفه بالصفة الجامعة له لم يبن معه المراد»[٣]. فصحّة دلالة الشيء تكمن في استيفائه بالصفة الجامعة له. وذلك ما كان من القاضي الجرجانيّ حين انتقد ما أسماه بالمعنويّ المدقّق الذي لا علم له بالإعراب، ولا

---

(١) النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص ٨٢.

(٢) بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.



اتّساع له في اللغة، انتقده لإنكاره قول الشاعر [مجزوء الكامل]:

.... فالغيثُ أبخلُ من سعى

بحجّة «أن (من) لا تكون إلاّ لما يعقل، و(أفعل) لا يجري إلاّ على البعض من تلك الجملة... فـ(من سعى) لا يقع إلاّ على عاقل، والغيث ليس من هذه الجملة، [فردّ القاضي أن] هذا الاعتراض يدلّ على تقصير شديد في العلم بكلام العرب؛ لأنّ العرب إذا وصفت الشيء بصفة غيره استعارت له ألفاظه، وأجرته في العبارة مجراه، وإن كان لو انفرد انفرد عنه بصفته، وتميّز دونه بعبارته؛ فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤] لـمّا وصفهما بالسجود جمعهما بالياء والنون، ولا يُجمع بهما إلاّ جنس مَن يعقل، أو ما خرج عن بابه لعلل... لكنه لـمّا أجرى على الكواكب صفة مَن يعقل ألحقهما في العبارة بهم»[١]. فينكشف ردُّه على المعترض عن عدّ وصف الشيء بالشيء يقتضي استعارة ألفاظه وإجرائه مجراه على وفق كلام العرب، وهنا يحكم القاضي على صحة الدلالة والإحالة خلافًا لما زعمه من أسماهم (المعنويّين). وثمّة معنًى آخرُ يدلّ على الإحالة ويرادف سابقه، وهو (إصابة المعاني)، وكان أبو هلال العسكريّ ممّن ردّده كثيرًا[٢]، وجعله من مقتضيات البلاغة التي ينبغي للمرء أن يتحلّى بها إلى جانب تحسين اللفظ حتّى يوصف بأنه بليغ[٣].

---

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ٣٦٤.

(٢) يُنظر: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص ٥٣- و٥٥- و٦٥- و١٤٠.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.



ونذكر عند ابن رشيق علاقة المجاز بصحّة المعنى، ومن ثمّ بالإحالة التداولية؛ إذ قال: «من المجاز عندهم [أي العرب] قول الشاعر وغيره: (فعلت ذاك والزمان غُرّ، والزمان غلام)، وما أشبه ذلك، وهو يريد نفسه ليس الزمان، ولا أرى ذلك مستقيمًا، بل عندي الصواب ونفس الاستعارة أن يبقى الكلام على ظاهره مجازًا؛ لأنا نجد في هذا النوع ما لا ينساغ فيه التأويل، كقول بعضهم [الرمل]:

سألتْني عن أناس هلكوا   شربَ الدهرُ عليهم وأكلْ

فليس معناه شربت وأكلت عليهم؛ لأنه إنما يعني بُعْدَ العهد لا السُّلُوَّ وقلّة الوفاء. وقال أبو الطيّب [الكامل]:

أفنتْ مودّتَها الليالي بعدنا   ومشى عليها الدهرُ وهْو مقيّدُ

فإنما أراد الدهر حقيقةً. وقال الصنوبريّ [الخفيف]:

كان عيشي بهم أنيقًا فولى   وزماني فيهم غلامًا فشاخا

فليس مراده كنت فيهم غلامًا فشختُ، ولكل موضع ما يليق به من الكلام ويصحّ فيه من المعنى»[1]. والحقّ أن الشواهد، وقول ابن رشيق: (يبقى الكلام على ظاهره)، وقوله: (لا ينساغ فيه التأويل)، كل ذلك يدلّ على أنه يتكلّم على (المجاز العقليّ)، وهو ما سنذكره بعد قليل.

إنّ لعبد القاهر في هذا المجال كلامًا ميّز فيه المعنى المتمكّن السافر (الصحيح الدلالة) الذي عدّه شرطًا للبلاغة، من المعنى المُغلق (المقصّر

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ١/ ٢٦٧-٢٦٨.

عن الغاية)؛ يقول في الأول: «من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلًا على المعنى الثاني ووسيطًا بينك وبينه، متمكنًا في دلالته، مستقلًا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يُخيّل إليك أنك فهمته من حاقّ اللفظ؛ وذلك لقلّة الكُلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك. فكان من (الكناية) مثل قوله [المنسرح]:

لا أُمْتِعِ العُوذَ بالفِصالِ ولا   أبتاعُ إلاّ قريبةَ الأجَلِ

ومن (الاستعارة) مثل قوله [الطويل]:

وصدْرٍ أراحَ الليلُ عازبَ همّهِ   تضاعفَ فيه الحزْنُ من كلِّ جانبِ

ومن (التمثيل) مثل قوله [المديد]:

لا أذودُ الطيرَ عن شجرٍ   قد بلوتُ المرَّ من ثمرِهْ

[ويقول:] وإن أردت أن تعرف ما حاله بالضدّ من هذا [أي المعنى المقصّر] فكان منقوص القوة في تأدية ما أُريدَ منه؛ لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضي حقّ السفارة فيما بينك وبين معناك، ويوضّح تمام الإيضاح عن مغزاك، فانظرْ إلى قول العبّاس بن الأحنف [الطويل]:

سأطلبُ بعدَ الدارِ عنكمْ لتقربوا   وتسكبُ عينايَ الدموعَ لتجمدَا

بدأ فدلّ بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد، فأحسن وأصاب؛ لأن من شأن البكاء أبدًا أن يكون أمارةً للحزن، وأن يُجعل دلالةً عليه وكنايةً عنه كقولهم: (أبكاني وأضحكني) على معنى (ساءني وسرّني)... وظنّ أن الجمود يبلغ له في إفادة المسرّة والسلامة من الحزن ما بلغَ سكبُ الدمع



في الدلالة على الكآبة والوقوع في الحزن... وغلط فيما ظنّ؛ وذاك أن الجمود هو أن لا تبكي العين، مع أن الحال حال بكاء، ومع أن العين يُراد منها أن تبكي، ويُستَرَاب في أن لا تبكي؛ ولذلك لا ترى أحدًا يذكر عينه بالجمود، إلاّ وهو يشكوها ويذمّها وينسبها إلى البخل»[١]. فعبد القاهر قدّم العبارات التي وسمها بميسم البلاغة وأنها بيّنة متمكّنة في دلالاتها، على تلك التي هي بالضدّ منها من حيث اتّصافها بعدم الوضوح، وبالتقصير عن تأدية المراد منها، وبالغلط.

ونشير إلى أن أهمّ ما يجعل النوع الأول موسومًا بالبلاغة والبيان أنه صحيح الإحالة، فعدم إمتاع النوق بفصلانها وأنها تُذبح للضيفان فيكون أجلها قريبًا يدلّل على كرم صاحبها، واستعارة الرواح للهموم تشبيهًا إياها بالماشية؛ إذ كلاهما يروح في الليل فيه إصابة وبيان، وتمثيل زهد المرء بالدفاع عمّا لا ينفعه بعدم ذود الطير عن الشجرِ المرِّ الثمرَ تمثيل حسن صحيح. أمّا النوع الثاني الذي وسمه الجرجانيّ بالنقص والغلط فإنه مضطرب في إحالته؛ إذ ليس الجمود في العين بدالّ على السرور كما ظنّ الشاعر. فهو أراد أن يقول: (أحزن اليوم لئلاّ أحزن غدًا)، بمعنى أن الجمود يدلّ على الكفّ، فلم يصبْ؛ لأنّ الجمود يتسبّب عن البخل كما رأينا آنفًا.

وتكلّم عبد القاهر على ما له صلة بصحّة المعاني وانطباق الإحالة في

---

(١) دلائل الإعجاز، ص ٢٦٧-٢٦٨-٢٦٩. العوذ: جمع عائذ، وهي الناقة الحديثة النتاج. والفصال: جمع فصيل، وهو ولد الناقة. وقوله: (أراح الليل عازب همّه) يريد أن صدره مأوى للهموم تغدو عنه في النهار وتروح إليه في الليل كأنها الماشية في رعيها غدوًّا ورواحًا.

أثناء حديثه عن التفصيل أو الاستقصاء، وذلك حين ذكر أنه ممّا يتفاضل فيه «التشبيهان، مع أن جنسهما جنس واحد، وتركيبهما على حقيقة واحدة»[(١)]، فكلّما كان التشبيه أكثر تفصيلًا وأشدّ استقصاءً كان أبلغ وأصحّ دلالةً، وهو ما سنثبته في أثناء إيراد تعليق عبد القاهر على بيت ابن المعتزّ، فقال: «من أبلغِ الاستقصاء وعجيبه قولُ ابن المعتز [الطويل]:

كأنَّا وضَوْءُ الصُّبحِ يَسْتَعْجِلُ الدُّجى نُطيرُ غُرابًا ذا قَوادِمَ جُونِ

شبّه ظلامَ الليل حين يظهر فيه الصبح بأشخاص الغِربان، ثم شَرَط أن تكون قوادمُ ريشها بيضًا، لأن تلك الفِرَقَ من الظلمة تقع في حواشيها، من حيث تَلِي مُعظَمَ الصبح وعَمُوده لُمَعُ نُور يُتَخَيَّل منها في العين كشكل قوادمَ إذا كانت بِيضًا.

وتمامُ التدقيق والسِّحْر في هذا التشبيه في شيء آخر، وهو أن جعل ضوءَ الصبح، لقوّة ظهوره ودفعه لظلام الليل، كأنه يحفِز الدُجَى ويستعجلها ولا يرضى منها بأن تتمهّل في حركتها. ثم لما بدأ بذلك أوّلًا اعتبره في التشبيه آخِرًا فقال: (نُطِيرُ غرابًا)، ولم يقل: (غراب يطير) مثلًا، وذلك أن الغرابَ وكل طائر إذا كان واقعًا هادئًا في مكان، فأُزْعِج وأُخِيفَ وأُطِير منه، أو كان قد حُبس في يد أو قفص فأُرسل، كان ذلك لا محالة أسرعَ لطيرانه وأعجلَ وأمدَّ له وأبعدَ لأَمَدِهِ، فإن تلك الفَزْعَةَ التي تعرِضُ له من تنفيره، أو الفرحة التي تُدركه وتَحْدُثُ فيه من خَلاصه وانفلاته، ربما دعته إلى أن يستمرّ حتى يغيب عن الأفق ويصير

---

(١) أسرار البلاغة، ص ١٧٦.



إلى حيث لا تراه العيون، وليس كذلك إذا طار عن اختيار، لأنه يجوز حينئذ أن يصير إلى مكان قريب من مكانه الأوّل، وأن لا يُسْرِع في طيرانه، بل يمضي على هِينَتِه ويتحرّك حركةَ غير المستعجل»[١]. ومثل هذا كلام فخر الدين الرازيّ على الاستيفاء الذي جعله دليلًا على حسن الاستعارة، وهو يتمثّل في الجمع «بين عدّة من الاستعارات قصدًا لإلحاق الشكل بالشكل، ولإتمام التشبيه فيما أُريد؛ كقول امرئ القيس [الطويل]:

وليل كموجِ البحرِ أرخى سدولَهُ ... عليَّ بأنواعِ الهمومِ ليبتلي

فقلتُ لَهُ لمّا تَمَطّى بصُلْبِهِ ... وأردفَ أعجازًا وناءَ بكَلْكَلِ

لـمّا جعل للّيل صلبًا قد تمطّى به، ثنّى ذلك فجعل له أعجازًا قد أردف بها الصُّلب، وثلّث فجعل له كلكلًا قد ناء به، فاستوفى جملة أركان الشخص وراعى ما يراه الناظر من جوانبه جميعًا»[٢].

غير أنّ انعدام الصحّة في الإحالة، كما في الجمود في بيت ابن الأحنف السابق، لا يسلب العبارات التي يكون هذا شأنها المزيّةَ والحسنَ والبيانَ دائمًا، فنذكر عند عبد القاهر نفسه أن الأمر يكون، خلافًا لما تقدّم، متّسمًا بالحسن والفَواق؛ وذلك في أثناء حديثه عن المجاز الحكميّ (العقليّ)، «وهو أن يكون التجوّز في حكْم يُجرى على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكةً على ظاهرها،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٢٤٩.

ويكون معناها مقصودًا في نفسه، ومرادًا من غير تورية ولا تعريض»[١]. فنرى أن ذلك التجوّز في الحكم يُخرج العبارة عن الحقيقة ويبعدها عن الواقع، ومن ثمّ يسِمُها بعدم انطباق الإحالة على المرجع، على أنه، بحسب عبد القاهر، «يَفخُم عليه المعنى وتحدُث فيه النباهةُ»[٢]. كما أنه «كنز من كنوز البلاغة، ومادّة الشاعر المفلِق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والاتّساع في طرق البيان»[٣].

وذكر عبد القاهر أن «المثال فيه قولهم: (نهارُك صائم وليلُك قائم) و(نامَ ليلي وتجلّى همّي)، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [البقرة: ١٦]، وقول الفرزدق [الطويل]:

سقتْها خروق في المسامعِ لم تكنْ علاطًا ولا مخبوطةً في الملاغمِ

[وقال]: أنت ترى مجازًا في هذا كلّه، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أُجريتْ عليها. أفلا ترى أنك لم تتجوّز في قولك: (نهارك صائم وليلك قائم) في نفس (صائم) و(قائم)، ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل، وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة (ربحت) نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة. وهكذا الحكم في قوله: (سقتها خروق) ليس التجوّز في نفس (سقتها)، ولكن في أن أسنده إلى الخروق. أفلا ترى أنك لا

(١) دلائل الإعجاز، ص ٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.



ترى شيئًا منها إلاّ وقد أُريد به معناه الذي وُضع له على وجهه وحقيقته»[١]. فالظاهر للعيان استحالة أن يصومَ النهارُ ويقومَ الليلُ وتربحَ التجارةُ وتسقيَ الخروقُ. ويجب أن نشيرَ إلى أن كون ما سبق من باب المجاز يخفّف من وطأة الإبعاد في الإحالة، كما يجب أن نشير إلى أن ثمة فرقًا واضحًا بين ما هو فنّيّ، وما هو غير فنّيّ، أو بين الخطأ المقصود (المجاز)، أو ما أسماه القرطاجنّيّ (الكذب الاختلاقيّ)[٢]، وبين الخطأ غير المقصود ولا الفنّيّ (الغلط) مع التحرّز من إطلاق مثل هذه الأوصاف على القرآن الكريم.

ولعلّ في الرجوع إلى ما أورده عبد القاهر من كلام على المجاز العقليّ في (أسرار البلاغة)، ما يجلّي ما نحن بصدد الكلام عليه، وهو صلة ذلك بالإحالة، وذلك في تعليقه على قول النبيّ ﷺ: (إنّ ممَّا يُنبِتُ الربيعُ ما يَقْتلُ حَبَطًا أو يُلِمُّ)[٣]، فقال: «قد أثبت الإنبات للربيع، وذلك خارج عن موضعه من العقل، لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصحُّ في قضايا العقول، إلاّ أن ذلك على سبيل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣-٢٩٤. المسامع: الآذان. والعلاط: سمة للناقة الموسومة العنق. والمخبوطة: صفة الناقة لها سمة على خدّها. والملاغم: ما حول الفم ممّا يصل إليه اللسان. يريد أن وجود الخروق في آذانها، وعدم وجود أوسام على أعناقها أو حول أفواهها يدلّل على أن أصحابها أعزّة، ومن ثمّ تقديمها للسقي.

(٢) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٧٨.

(٣) البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله r وسننه وأيامه، ١/ ٤٥٣ - و٤/١٧٨. الربيع: النهر الصغير. الحبط: انتفاخ في البطن من داء يصيب الآكل من كثرة الأكل. يلمّ: يقرّب من القتل. ولفظ الحديث جمع بين روايتي البخاريّ، وهو في صحيح مسلم في كتاب (الزكاة).

التأوُّل، وعلى العُرْف الجاري بين الناس، أن يجعلوا الشيء، إذا كان سببًا أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله، كأنه فاعل، فلما أجرى الله سبحانه العادةَ وأنفذَ القضيَّة أن تُورق الأشجارُ، وتظهر الأنْوار، وتلبس الأرض ثوب شبَابِها في زمان الربيع، صار يُتوهَّم في ظاهر الأمرِ ومجرى العادة، كأنّ لوجود هذه الأشياء حاجةً إلى الربيع، فأسند الفِعلَ إليه على هذا التأوُّل والتنزيل.

و[ذهب إلى أن] هذا الضرب من المجاز كثير في القرآن، فمنه قوله تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وقوله عزَّ اسمه: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وفي الأخرى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤]، وقوله: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [الأعراف: ٥٧]، [وقال: إن الله تعالى] أثبتَ الفعلَ في جميع ذلك لما لا يثبُت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول، على معنى السبب، وإلاّ فمعلوم أن النخلة ليست تُحدِث الأُكُل، ولا الآياتُ تُوجِد العلم في قلب السامع لها، ولا الأرضُ تُخرِج الكامن في بطنها من الأثقال، ولكن إذا حدثتْ فيها الحركةُ بقدرة اللَّه، ظهر ما كُنِزَ فيها وأُودِع جوفَهَا... والنكتةُ أن المجاز لم يكن مجازًا لأنه إثبات الحكم لغير مستحقّه، بل لأنه أثبت لما لا يستحقّ، تشبيهًا وردًّا له إلى ما يستحقّ، وأنه ينظر من هذا إلى ذاك»[١].

ولعلّنا نستأنس، لبيان علاقة المجاز بالإحالة التداولية، بالقول: إنه مقابل للحقيقة؛ وليس يخفى على أحد أن الحقيقة تكمن في صحّة الدلالة الوضعية

---

(١) أسرار البلاغة، ص ٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧.



ومطابقة الواقع والمرجع؛ يقول فخر الدين الرازيّ في (الحقيقة): «إنما سُمّي خلاف المجاز بذلك؛ لأنه شيء مثبت معلوم بالدلالة»(١).

ونشير، أخيرًا، فيما يتعلّق بإسهامات عبد القاهر حول الإحالة التداولية، إلى بيانه السبيل الموصلة إلى فهم المراد من العبارات التي اختُرقت فيها الإحالة، وذلك في معرض كلامه على الاستعارة التي تكون اسمًا، كما في قول لبيد [الكامل]:

وغدَاةَ ريح قد كَشَفْتُ وقِرَّة ... إذ أصبحَتْ بيَدِ الشَّمالِ زِمَامها

ويذهب إلى أنها تُفهم بـ«أن تُخَيّل إلى نفسك أن (الشَّمال)، في تصريف (الغَداة) على حكم طبيعتها، كالمدبّر المصرِّفِ لما زمامُه بيده، ومَقادتُهُ في كفّه، وذلك كلُّه لا يتعدَّى التخيُّلُ والوَهْم والتقدير في النفس، من غير أن يكون هناك شيء يُحَسُّ، وذات تتحصَّل»(٢). فالتخيّل والوهم والتقدير كّل ذلك يصل ما انقطع من العبارة بمرجعها وذلك بوساطة التشبيه، والأمر نفسه في الصور التي فيها تفصيل، ومتركّبة من الممتنع الوجود الذي لا يمكن تصوّره إلاّ في الوهم؛ كما في قول الصنوبريّ [مجزوء الخفيف]:

كُلُّنا باسِطُ اليدِ ... نحو نَيْلَوْفَر نَدِي
كَدَبَابيس عَسْجَدٍ ... قُضْبُها من زَبَرْجَدِ

فهذا الضرب من التشبيه الممتنع الوجود وصفه عبد القاهر بالحسن

---

(١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ١٦٧.
(٢) أسرار البلاغة، ص ٤٦.

والروعة والغرابة، والشهادة لصاحبه بالفضل وقوّة الذهن، وأنه يفضُل ما وقع في حيّز الوجود والرؤية[١]، وإن كنّا لا نوافقه في وصفه؛ إذ إننا نقف فيه على تشبيه مطّرح، غير ممتع ولا مفيد، وإذا سلّمنا بحصول الفائدة، فإننا نرى إنها لا تتجاوز التقريب.

ولعلّ من أدقّ النصوص البيانية تعبيرًا عن صحّة المعاني وتعلّقها بانطباق إحالة الدالّ على مرجعه ما لمسناه في تعريف السكّاكيّ لعلم البيان؛ إذ عرّفه بأنه «معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[٢]. فنشير إلى أن كلامنا على الدقّة لن يكون دقيقًا ما لم نبينّ أن مطابقة الكلام لتمام المراد لا تكون بغير صحّته أو مقاربته للصحّة إذا كان من قبيل المبالغة، ومن ثمّ بمطابقته للواقع أو مقاربته إيّاه، وهذه أعمدة البيان العربيّ في تجلّياته المختلفة الإفصاحيّة والإبلاغيّة.

❃ ❃ ❃

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٣-١٧٤. النيلوفر: ضرب من الرَّياحين يَنْبُتُ في المياه الرّاكدة. والعسجد: الذهب. والزبرجد: جوهر أو حجر كريم أخضر.

(٢) مفتاح العلوم، ص ٢٤٩.



المبحث الثالث
الإحالة والموقف من المبالغة والغلوّ

يأتي الغلوّ في مرتبة ثالثة، إذا ذهبنا إلى أن الكلام من حيث إحالته على مرجع وحقيقة يترتّب في ثلاث مراتب: أولاها التقصير عن الغايات (الإحالة التداولية معدومة، ولا يتحقّق الفهم)، وهي ما يتشكّل عن الغلط، وثانيتها صحّة الدلالة (الإحالة دقيقة، ويتمّ الفهم رأسًا)، وهي ما يجسّده الاقتصاد، وثالثتها التزيّد في الدلالة، وهي على ضربين: أدنى يتمثّل في (المبالغة)، وفيها يتمّ الفهم لكن بعد جهّد، وتتمثّل في التصوير الفنّيّ، وأعلى يكون في (الغلوّ)، وهو الذي لا يجدي فهمًا ولو بعد جهد جهيد. ونشير إلى أن الكلام وفق هذه المرتبة يماثل ما أسماه سيبويهِ (المستقيم الكذب). وإذا كنّا تحدّثنا عن المرتبتين الأوليين آنفًا، فإننا نخلص الحديث ههنا للمرتبة الثالثة، ونشير إلى أنّ الإحالة ذات بعدين تداوليين: أولهما إخباري في حال الصحة والمناسبة والمبالغة القريبة منهما، والآخر تأثيري في حال المبالغة البعيدة أو الغلوّ.

يظهر لنا أن أول من اتّخذ موقفًا واضحًا إزاء تلك المراتب هو قدامة الذي يميل إلى تقديم ما يخلّ بإحالة الكلام إلى أصله، أي الغلوّ؛ وذلك إذ كان «الغلوّ [عنده] أجود المذهبين، [ورأى أنه] هو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء



قديمًا»[١]. بل إنه بذلك يقدّم جانب الغرابة على المناسبة التداولية، فيذكر ثلاثة أمثلة للغلوّ[٢] في قول المهلهل [الوافر]:

فلـولا الريحُ أُسـمعُ مـن بحِجْر صليـلَ البيضِ تقـرعُ بالذكورِ

وقول النَّمِر بن تَولَب [البسيط]:

أبـقى الحـوادثُ والأيـامُ مـن نَمر أشـباهَ سـيـف قديـم إثـرُه بـادِ
تظـلُّ تحْفِـرُ عنـه إن ضَرَبْـتَ بهِ بَعْد الذراعينِ والسَّـاقينِ والهادِي

وقول أبي نواس [الكامل]:

وأخفْـتَ أهـلَ الـشرْكِ حـتّى إنهُ لتخافُـك النُّطَـفُ التي لـم تُخْلَقِ

ويذكر أن ثمّة فريقًا ينكر الغلوّ، ويذهب إلى أنهم مخطئون في إنكارهم على الشعراء الثلاثة «لأنهم وغيرهم ممّن ذهب إلى الغلوّ، إنما أرادوا بالمبالغة والغلوّ بما يخرج عن الموجود ويدخل في باب المعدوم، فإنما يريد به [الثلاثةُ] المثلَ وبلوغَ النهاية في النعت»[٣]. فالغلوّ أحدث مفارقةً في الواقع، فليس يحقّ أن يُسمع أهل حجر (الرياض حاليًّا) صوت سليل السيوف في الرَّقّة، ولا أن يغوص السيف إلى ذلك العمق الذي صوّره النمر، ولا أن تخاف النطف، فمثل هذه الأقوال المغالى فيها أو غير الجدّيّة بتعبير (أوستين) عولجت من قبل قدامة بالبحث عن الأثر (بلوغ النهاية في النعت)، ويتجلّى ذلك الأثر، مثلًا، في أن «في

(١) نقد الشعر، ص ٨٢.
(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٨٠-٨١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.



قول أبي نواس دليلًا على عموم المهابة ورسوخها في قلب الشاهد والغائب»[١]. بمعنى أنه التفت إلى البعد التأثيريّ في الإحالة.

ويذكر ابن وهب الكاتب ما من شأنه أن يُلمح إلى طلب الإحالة، وذلك فيما يُكسب الشعر صفة الفَواق والحسن والبيان نعني به صحّة المقابلة، وإصابة التشبيه، وجودة التفصيل، والمشاكلة في المطابقة[٢]. ونراه يذهب في المبالغة مذهب قدامة في الغلوّ؛ إذ المبالغة في المعنى عنده «إخراج الشيء على أبلغ غايات معانيه كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، ولربما قالوا بأنه أفقر فقتّر علينا، فكانت المبالغة في تقبيح قولهم وإخراجه على غاية الذمّ. ومن المبالغة في المعنى قول الشاعر [الطويل]:

وفيهنّ ملهًى للّطيف ومنظر   أنيق لعين الناظر المتوسّمِ

فلم يرضَ أن يكون فيهنّ ملهى، وإن كان ذلك مدحًا لهنّ حتّى قال: (للّطيف)؛ لأن اللطيف لا يلهو إلاّ بفائق، وقال: (ومنظر أنيق)، وهذا في الوصف مجزئ، فلم يكتفِ به حتّى قال: (لعين الناظر المتوسّمِ)؛ لأن الناظر إذا كرّر نظره وتوسّم، تبيّنت له العيوب عند توسّمه وتكرار نظره»[٣]، فلم يدع فوق ذلك شيئًا يُرجع إليه لإدراك مدى الجمال. ويرى ابن وهب أن «للشاعر أن يقتصد في الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذمّ، وله أن يُبالغ، وله أن يُسرف حتى

(١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢) يُنظر: البرهان في وجوه البيان، ص ١٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤-١٥٥. البيت لزهير من معلقته يصف فيه الظعائن.



يناسب قوله المحال ويضاهيه، وليس المستحسن السرف والكذب والإحالة [الاستحالة] في شيء من فنون القول إلاّ في الشعر... فممّا اقتصد الشاعر فيه قوله [الكامل]:

يُخبرْك من شَهدَ الوقيعَةَ أنني   أغشى الوغى وأعفُّ عند المغنمِ

وممّا بالغ فيه قوله [البسيط]:

يطعنهم ما ارتموا حتَّى إذا اطّعنُوا   ضاربَ حتى إذا ما ضاربُوا اعتنقا

فجعل له غايتهم في كل حال من الأحوال: البسالة والشجاعة فضلًا ومبالغةً. وممّا أسرف فيه الشاعر حتى أخرجه إلى الكذب والمحال، وهو مع ذلك مستحسن قوله [الطويل]:

فلوْ تسأل الأيّامَ ما اسميَ ما درَتْ   وأينَ مَكاني، ما عرَفنَ مكاني

تغطّيتُ من دهري بظلّ جناحه   فعيني ترى دهري وليس يراني»[١]

فابن وهب يعرض لتجلّيات الإحالة أو درجاتها التي يمكن حصرها في ثلاث: أولاها الاقتصاد الذي تصل فيه الإحالة إلى أعلى درجة، وتكون الألفاظ على أقدار المعاني (المناسبة)، وثانيتها المبالغة التي تضعف فيها درجة الإحالة وتُحيج إلى التفكّر والتعمّل (المقاربة)، وآخرها الغلوّ أو الإسراف الذي تكون فيه الإحالة في الظاهر منعدمةً (المفارقة). ويمكن أن نضيف إلى الأخيرة الخطأ غير المتعمّد لـمّا كان الغلوّ خطأً متعمّدًا، ولنا أن نُدخل في

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٥-١٨٦.



الدرجة الثانية من وجوه الحديث التي ذكرها ابن وهب ما كان تامًّا، وهو الذي «اجتمعت فيه فضائل [وجوه الحديث كلّها] فكان بليغًا صحيحًا وجزلًا فصيحًا، وكان جدًّا صوابًا، وحسنًا حقًّا، ونافعًا صدقًا، وعند ذوي العقول مقبولًا، ولم يكن تكلّفًا ولا فضولًا، فإذا اجتمع ذلك فيه ووضعه قائله موضعه، وأتى به في حينه، وأصاب به مقصده فهو التامّ»(١).

ويذكر قدامة تحت باب (العيوب العامّة للمعاني) ما له صلة وثيقة بالإحالة، إذ إن السبب الذي من أجله عيبت المعاني يرجع أساسًا إلى اختلال إحالتها وبعدها عن أن تطابق مرجعها وواقعها الخارجيّ، فمن تلك العيوب (فساد المقابلات)، «وهو أن يضع الشاعر معنى يريد أن يقابله بآخر، إمّا على جهة الموافقة أو المخالفة، فيكون أحد المعنيين لا يخالف الآخر أو يوافقه، مثال ذلك قول أبي عليّ القرشيّ [الخفيف]:

يا ابنَ خيرِ الأخيارِ من عبدِ شمس　　أنت زينُ الدنيا وغيثُ الجنودِ

فليس قوله: (وغيث الجنود)، موافقًا لقوله: (زين الدنيا)، ولا مضادًّا»(٢)، ومنها كذلك (فساد التفسير)، و(الاستحالة والتناقض)(٣)و(إيقاع الممتنع في المعاني في حال ما يجوز وقوعه فيها)(٤). والحقّ أن السبب الذي من أجله عيبت

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٢) نقد الشعر، ص ١٦٦.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢.



تلك المعاني يرجع إلى اختلال إحالتها إلى واقعها الخارجي، وعدم إمكان تصوّر صحّتها في الذهن، ويبدو أن الخطأ فيها غير متعمّد (غلط)، فهي من القبيل المفارق الذي تنعدم فيه الإحالة، ونؤكّد أن الفرق بين الخطأين المتعمّد (المجاز) وغير المتعمّد يكمن في أن الأول يكون غلطًا وقع فيه الشاعر ويمكن إعابته، على حين أن الآخر يكون لغاية فنّيّة جمالية.

ومن الخطأ غير المتعمّد أو الذي لا يُراد به تحقيق الغرابة بما هي مقابل للمناسبة، وهو المسمّى (غَلَطًا)، ما ذكره الآمديّ من قول أبي تمّام [البسيط]:

ورُحْبَ صدر لو انّ الأرضَ واسعة كوسعه، لم يضقْ عن أهله بلدُ

فبيّن أنه «غلط؛ من أجل أن كل بلد يضيق بأهله، وليس ضيقته من جهة ضيق الأرض... ومن خطائه قوله [البسيط]:

وكلّما أمستِ الأخطارُ بينهمُ هلكى تبيّن من أمسى له خطرُ
لو لم تصادفْ شِيَاتُ البَهْم أكثرَ ما في الخيل لم تحمدِ الأوضاحُ والغُرَرُ

فالأوضاح: هي البياض في الأطراف، وقد يكون أيضًا في البهم، وكذلك أيضًا الغرر قد توجد في البهم كثيرةً، وهذا فساد في ترتيب البيت؛ لأنه ليس إذا وجدت شيات البهم ـ وهي صغار الغنم ـ أكثر ما في الخيل، أو وجدت شيات أكثر ما في البهم كان ذلك موجبًا لحمد الأوضاح والغرر، وإنما كان يصحّ نظم الكلام لو لم توجد الأوضاح والغرر في البهم، حتى تكون مخصوصةً بالخيل؛ فيقول: لو لم تعدم الأوضاح والغرر في البهم لما حمدت في الخيل، فأمّا أن توجد شيات البهم في الخيل كثيرًا، أو شيات الخيل في البهم دائمًا، فليس هذا بموجب



حمد الأوضاح والغرر في الخيل؛ لأن الغرر والأوضاح أيضًا موجودة في الغنم»[١].

أمّا عن تعمّد الغلوّ والإسراف (الإحالة ذات البعد التأثيري)، فنؤكّد أن هذا هو مذهب أبي تمّام الذي امتاز به، سواء كان فيه إمامًا متبوعًا، أو تابعًا لمسلم بن الوليد[٢]. غير أن الآمديّ لاحظ أن مذهبه هذا جلب إليه سُبّة (قبح الاستعارات)[٣]، وأرجع ذلك إلى أن أبا تمّام رأى «أشياء يسيرةً من بعيد الاستعارات متفرقةً في أشعار القدماء... فاحتذاها، وأحبّ الإبداع، والإغراب بإيراد أمثالها، فاحتطب، واستكثر منها»[٤]. وبالمقابل من هذا المذهب يقف البحتريّ، وهو القائل حين سئل «عن نفسه وعن أبي تمّام، فقال: كان أغوص على المعاني منّي، وأنا أقوَم بعمود الشعر منه»[٥].

ويصف لنا الآمديّ طريقة البحتريّ بأنها تقوم على «حسن التأتّي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يُورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقةً بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه؛ فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف... والبلاغة إنما هي إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة سليمة من التكلّف، لا تبلغ الهذر الزائد على قدر الحاجة،

---

(١) الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، ١/ ٢٠٣-٢٠٥-٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ١٣-١٤.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ١/ ٢٦١.

(٤) المصدر نفسه، ١/ ٢٧١-٢٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ١/ ١٢.

ولا تنقص نقصانًا يقف دون الغاية»[١]. فشعر أبي تمّام يتّصف بالمفارقة في الإحالات (التأثير= البديع)، على حين يكون شعر البحتريّ متّسمًا بالمطابقة والإصابة (عمود الشعر= الإخبار).

ونجد عند ابن رشيق تجلّيات الإحالة التي سبق أن ذكرها ابن وهب، لكن بتقسيم آخر جُعل في شعبتين: الاقتصاد، والمبالغة. ويذكر ابن رشيق موقف بعض الحذّاق بنقد الشعر من تينك الشعبتين ـ ولعلّه أراد الآمديّ ـ ومفاده أن «المبالغة ربما أحالت المعنى، ولبّسته على السامع؛ فليست لذلك من أحسن الكلام ولا أفخره، لأنها لا تقع موقع القبول كما يقع الاقتصاد وما قاربه؛ لأنه ينبغي أن يكون من أهمّ أغراض الشاعر والمتكلّم أيضًا الإبانة والإفصاح، وتقريب المعنى على السامع؛ فإن العرب إنما فُضّلت بالبيان والفصاحة، وحلا منطقها في الصدور وقبلته النفوس لأساليب حسنة، وإشارات لطيفة، تكسبه بيانًا وتصوّره في القلوب تصويرًا، ولو كان الشعر هو المبالغة لكانت الحاضرة والمحدثون أشعر من القدماء. وقد رأيناهم احتالوا للكلام حتى قرّبوه من فهم السامع بالاستعارات والمجازات التي استعملوها، وبالتشكّك في الشبهين، كما قال ذو الرّمّة [من الطويل]:

فيا ظبيةَ الوعساءِ بين جلاجل وبين النقا آأنتِ أمْ أمُّ سالِمِ

فلو أنه قال: (أنت أمّ سالم) على نفي الشك، بل لو قال: (أنت أحسن من الظبية) لما حلّ من القلوب محلّ التشكّك... والمبالغة في صناعة الشعر

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٤٢٣-٤٢٤.



كالاستراحة من الشاعر إذا أعياه إيراد معنًى حسن بالغَ، فيشغل الأسماع بما هو محال، ويهوّل مع ذلك على السامعين، وإنما يقصدها من ليس بمتمكّن من محاسن الكلام أن تمكّنه، ولا يتعذّر عليه، وتنجذب كلما أرادها إليه»[١].

ويردّ ابن رشيق بأن المبالغة ضروب كثيرة، وليست كلّها من النوع الـمُلبِس، فثمّة التتميم والإيغال والتقصّي وترادف الصفات والغلوّ. فأمّا التتميم، فهو «أن يحاول الشاعر معنى، فلا يدع شيئًا يتمّ به حسنه إلا أورده وأتى به: إمّا مبالغةً، وإمّا احتياطًا واحتراسًا من التقصير، وينشدون بيت طرفة [الكامل]:

فسقَى ديارَكِ غيرَ مفسدِهَا صوبُ الربيع وديمة تهمي

لأن قوله: (غير مفسدها) تتميم للمعنى، واحتراس للديار من الفساد بكثرة المطر»[٢]. وأمّا الإيغال، فهو «في القوافي خاصّةً لا يعدوها... [ويُذكر أن الأصمعيّ سئل]: من أشعر الناس؟ قال: الذي يجعل المعنى الخسيس بلفظه كبيرًا، أو يأتي إلى المعنى الكبير فيجعله خسيسًا، أو ينقضي كلامه قبل القافية، فإذا احتاج إليها أفاد بها معنى... نحو الأعشى إذ يقول [البسيط]:

كناطح صخرةً يومًا ليفلقَها فلم يضرْها وأوهى قرنَه الوَعِلُ

فقد تمّ المثل بقوله: (وأوهى قرنه)، فلما احتاج إلى القافية قال: (الوعل)... لأنه ينحطّ من قُنّة الجبل على قرنه فلا يضيره»[٣]. وأمّا التقصيّ فهو «بلوغ

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ٢/ ٥٣-٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٥٧.



الشاعر أقصى ما يمكن من وصف الشيء كقول عمرو بن الأيهم التغلبيّ [الوافر]:

ونكـرم جارنـا مـا دام فينـا ونُتبِعُـه الكرامـةَ حيـث كانـا

فتقصّى بما يمكن أن يقدر عليه فتعاطاه ووصف به قومه»[1]. وأمّا ترادف الصفات، فيتجلّى في «تهويل مع صحّة لفظ لا تحيلُ معنى، قول الله تعالى: ﴿ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ﴾ [النور: ٤٠]. وأمّا الغلوّ فهو الذي ينكره من ينكر المبالغة من سائر أنواعها، ويقع فيه الاختلاف لا ما سواه مما بيّنت، ولو بطلت المبالغة كلّها وعيبت لبطل التشبيه وعيبت الاستعارة، إلى كثير من محاسن الكلام: فمن أبيات المبالغة قول امرئ القيس [المتقارب]:

كأن المـدامَ وصـوبَ الغمـام وريـحَ الخـزامى ونـشْرَ القُطُـرْ

يُعـلّ بـه بـرْدُ أنيابـها إذا غـرّدَ الطائـرُ المسـتحرْ

فوصف فاها بهذه الصفة سحرًا عند تغيّر الأفواه بعد النوم، فكيف تظنّها في أول الليل؟!»[2].

ثم يذكر ابن رشيق رأيه فيما يحسن استعماله من الغلوّ الذي يُعدّ عنده ضربًا من المبالغة كما أسلفنا؛ فيقول: «إذا لم يجد الشاعر بدًّا من الإغراق [أي الغلوّ] لحبّه ذلك، ونزوع طبعه إليه فليكن ذلك منه في الندرة، وبيتًا في

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٥٥.



القصيدة إن أفرط، ولا يجعل هِجِّيراهُ كما يفعل أبو الطيب. وأحسن الإغراق ما نطق فيه الشاعر أو المتكلّم بـ(كاد) أو ما شاكلها، نحو (كأن ولو ولولا)، وما أشبه ذلك مما لم يناسب أبيات أبي الطيّب المتقدّم ذكرها في البشاعة. ألا ترى ما أعجب قول زهير [البسيط]:

لو كان يقعدُ فوق الشمسِ من كرم قــوم بأحســابهم أو مجدهم قعدوا

فبلغ ما أراد من الإفراط، وبنى كلامه على صحّة... وقول أبي الطيّب [الكامل]:

[و]عجبتُ من أرض سحابُ أكفّهم مـن فوقهـا وصخورهـا لا تـورقُ

... على أنّ في قول أبي الطيّب بعض الملاحة والمخالفة لطبعه في حبّ الإفراط وقلّة المبادرة فيه؛ إذ كان ممكنًا أن يقول: إن الصخور أورقت، ولغة القرآن أفصح اللغات، وأنت تسمع قول الله تعالى: ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٠]، وقوله: ﴿إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ﴾ [النور: ٤٠]، وقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥][(١)]، فابن رشيق يقف موقفًا معتدلاً من الغلوّ بين القبول التامّ والرفض التامّ؛ ذلك أنه اشترط له الندرة وأن تُخفّف وطأته، وتُقارب إحالته وصحّة دلالته باستعمال ألفاظ من قبيل (كاد، وكأن، ولو) وما شاكلها، فمثل هذه الألفاظ ترسم للذهن أن العلاقة بين ما تعنيه الألفاظ وبين مرجعها الذي تحيل عليه في الواقع الخارجيّ ليست هي المطابقة التامّة، إنما هي المقاربة، ومتى كان هذا شأنها كانت مقبولةً، ومن ثمّ بان ارتباط الغلوّ بالإحالة والمناسبة، وبان التوجّه التداوليّ عند ابن رشيق.

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٦٤-٦٥.

والحقّ أن ابن سنان ذهب مذهب ابن رشيق في الموقف من الغلوّ واشتراط (كاد) وما في معناها؛ وذلك في قوله: «الذي أذهب إليه المذهب الأول في حمد المبالغة والغلوّ؛ لأن الشعر مبنيّ على الجواز والتسمّح، لكن أرى أن يستعمل في ذلك (كاد) وما جرى في معناها، ليكون الكلام أقرب إلى حيّز الصحّة، كما قال أبو عبادة [الطويل]:

أتـاكَ الربيعُ الطلقُ يختالُ ضاحكا مـن الحسـن حـتى كاد أن يتكلّما

وقال أبو الطيّب [البسيط]:

يطمّـعُ الطـيرَ فيهـم طـولُ أكلهمُ حـتى تكـادَ على أحيائهـم تقـعُ

فهذان البيتان تضمّنا غلوًّا، لكن لـمّا جاءتْ فيهما (كاد) قربتهما إلى الصحّة»[1]. وأسلفنا، في أثناء الكلام على قواعد المحادثة عند ابن سنان، أنه كان يرى أن حمد الغلوّ في الشعر هو مذهب اليونانيين وكذلك النابغة، وهو يرى أنه في النثر قليل، وأن أكثر ما يُستعمل فيه المبالغة التي تقارب الحقيقة[2].

أمّا عبد القاهر فيظهر موقفه من المبالغة والغلوّ في أكثر من مكان من كتابيه (الدلائل) و(الأسرار)، بل إن فكره ومقولاته على العموم تقوم على أساس موقفه من الغلوّ والغموض؛ فلا يدخل في مجال بلاغة النظم (علم المعاني) أو طرق إثبات المعاني وتصويرها (علم البيان)، إلاّ ما يستند إلى الصنعة، ويتّصف

(١) سرّ الفصاحة، ص ٣٢٠.
(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٢١.



بدقّة المسلك، ويُحيج إلى الفكر الثاقب والرويّة[١]، ولا ريب في أن هذه الصفات المذكورة تتطلّب أن يكون المعنى معمًّى غامضًا.

ويحسن بنا أن نشير إلى أن له أقوالًا مأثورةً عنه تشير إلى موقفه من الغموض، من ذلك قوله: «من المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نَيله أحلَى، وبالمزِيَّة أولى، فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف، وكانت به أضَنَّ وأَشْغَف»[٢]، وقوله: «معلوم أن الشيء إذا عُلم أنه لم يُنَل في أصله إلا بعد التَّعب، ولم يُدرَك إلا باحتمال النَّصَب، كان للعلم بذلك من أمره من الدعاء إلى تعظيمه، وأَخْذِ الناس بتفخيمه، ما يكون لمباشرة الجهد فيه، وملاقاةِ الكرب دونه»[٣]، وقوله: «سبيل المعاني أن ترى الواحد منها غُفلًا ساذجًا عاميًّا موجودًا في كلام الناس كلِّهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصَّنَع الحاذق، حتى يُغرِب في الصنعة، ويُدِقّ في العمل، ويُبدِع في الصياغة. وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئتَ، وأمثلته نصب عينيكَ من أين نظرتَ»[٤].

ولمزيد تفصيل في هذا الشأن نذكر أنه جعل الغموض والإغراب سببًا في

---

(١) يُنظر: أسرار البلاغة، ص ٦٥-٦٦- و٩٤- و١٥٤- و١٥٧- و١٦٥، ودلائل الإعجاز، ص ٩٦- و٩٨- و١٥٥- و٣٠٦.

(٢) أسرار البلاغة، ص ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٤) دلائل الإعجاز، ص ٤٢٢-٤٢٣.

تفضيل بعض الشعر على بعض؛ فذكر أن «ممّا ندر منه، ولطُف مأخذه، ودقّ نظر واضعه، وجلّى لك عن شأو قد تَحَسَر دونه العِتاق، وغاية يعيا من قِبلها المذاكي القُرَّحُ، الأبياتُ المشهورة في تشبيه شيئين بشيئين، كبيت امرئ القيس [الطويل]:

كأن قلوبَ الطير رطبًا ويابسًا لدى وكرها العُنّابُ والحَشَفُ البالي

وبيت الفرزدق [الكامل]:

والشيبُ ينهضُ في الشباب كأنّه ليل يصيحُ بجانبيه نهارُ

وبيت بشّار [الطويل]:

كأنّ مثارَ النقعِ فوق رؤوسِنا وأسيافَنا ليل تهاوى كواكبه

وممّا أتى في هذا الباب مأتى أعجب ممّا مضى كلّه، قولُ زياد الأعجم [الطويل]:

وإنا وما تُلقِي لنا إن هجوتنا لكالبحرِ مهما يلقَ في البحر يغرقِ

وإنما كان أعجبَ؛ لأن عمله أدقّ، وطريقه أغمض، ووجه المشابكة فيه أغرب»[١].

ويظهر أن الإغراب والغموض في الأبيات السابقة لم ينهض إلى مستوى الغلوّ، فيمكن، من ثمّ، أن نبيّن أن بلاغة عبد القاهر هي بلاغة المقاربة الإحالية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥-٩٦. العتاق: الخيل العتيقة. والمذاكي القرّح: الذكية البالغة سنّ القروح، وهو خمس سنين. يعني لا تدركه العقول الفتية الغرّ ولا الكبيرة الخبيرة. والعنّاب: شجر ذو ثمر أحمر. والحشف البالي: التمر اليابس.



(المبالغة) التي يدنيها التصوير الفنّيّ البيانيّ من المناسبة، المناسبة التداولية لا كما قدّمها محمّد العمريّ على أنها مناسبة الكلام للمقاصد فقط[١]، بحسب أوستين، وإن كانت الغالبة، لكن بمناسبته للمرجع أيضًا، كما هو الشأن عند سيرل، ومن ثمّ تكون المناسبة لتحقيق البيان وتحديده، ولا سيّما أن الجرجانيّ كان يقعّد للبلاغة على أساس إصابة المتكلّم المعاني والأغراض، وفي سبيل إفهام السامع، وذلك انطلاقًا من اللغة، ويُؤيَّد ذلك بموقفه ممّا دعاه (التعقيد) الذي «كان مذمومًا لأجل أن اللفظ لم يرتِّب الترتيبَ الذي بمثله تحصُل الدَّلالة على الغرض، حتى احتاج السامع إلى أن يطلبَ المعنى بالحِيلة، ويسعى إليه من غير الطريق كقوله [الكامل]:

ولذا اسـمُ أغطية العيون جفونُها   مـن أنّها عَمَـلَ السـيوفِ عواملُ

وإنما ذُمَّ هذا الجنس، لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله، وكَدَّكَ بسُوء الدَّلالة، وأودع لك في قالب غير مستو ولا مُمَلَّس، بل خشِن مُضرّس، حتى إذا رُمْتَ إخراجَه منه عَسُر عليك، وإذا خرج خرج مُشوَّه الصورة ناقصَ الحُسن، هذا وإنما يزيدك الطلبُ فرحًا بالمعنى وأُنْسًا به وسرورًا بالوقوف عليه، إذا كان لذلك أهلًا، فأمّا إذا كنتَ معه كالغائص في البحر، يحتمل المشقّة العظيمة، ويخاطر بالروح، ثم يُخرج الخرَزَ، فالأمرُ بالضدّ مما بدأتُ به، ولذلك كان أحقَّ أصناف التعقُّد بالذمّ ما يُتعبك، ثم لا يُجدي عليك»[٢]. ثم

(١) يُنظر: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص ٣٥٣.

(٢) أسرار البلاغة، ص ١٤٢.

اشترط لقبول التعقيد أن يكون على قدر الحاجة[١]، كما اشترط للتأليف بين المختلفين في الجنس الشبه الصحيح المعقول[٢]، واشترط للاستعارة «أن يُرى معنى الكلمة المستعارة موجودًا في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة»[٣]. إن عبد القاهر لا يريد من المتكّلم (الشاعر) أن يُغرب في كلامه إلى المبلغ الذي لا يصل معه المتلقّي إلى أن يُجهِد نفسه من أجل فهم ما يُقال ثمّ لا يجد بعد ذلك ما يستحقّ العناء، فهو يدمج نظريته في الإفادة بدعوته إلى الإغراب وبموقفه من الغلوّ ليترسّخ بذلك ما ذهبنا إليه من كون بلاغة عبد القاهر هي بلاغة المناسبة التي لا تعني الاقتصاد، لكن المبالغة المقاربة إيّاه؛ إنه البيان بالتأثير (الإبلاغ).

وننبّه على أنّ عبد القاهر لا يتوجّه بخطابه البلاغيّ إلى القارئ العاديّ (العامّة)، إنما يُلاحظ من مشروعه أنه يخاطب الناقد الحصيف، وهو تمامًا ما فهمه السكّاكيّ وأشار إليه حين بيّن أنه لا يعوّل إلاّ على فهم البلغاء وذوي الفطر السليمة[٤]؛ لذلك نجد أن دعوة عبد القاهر إلى الغرابة والإبعاد كما في قوله، على سبيل المثال: «إذا استقريت التشبيهات، وجدتَ التباعد بين الشيئين كلّما كان أشدَّ، كانت إلى النفوس أعجبَ، وكانت النفوسُ لها أطربَ، وكان مكانُها إلى

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤) يُنظر: مفتاح العلوم، ص ٢٤٨.



أن تُحِدث الأريحيّةَ أقربَ»[١]، نجد أن تلك الدعوة، بتقييدها بالإفادة وبتحقيق الإفهام، تقترب من المناسبة، بل إن الإفادة والإفهام يتحقّقان في الإبعاد والإغراب اللَّذَيْن يتجليان في المجاز بوصفه مقابلًا للحقيقة، أكثر من الحقيقة نفسها، وقد ذهب عبد القاهر وجلّ البلاغيين والنقاد إلى أن المجاز أبلغ من الحقيقة[٢]. نرجع لنؤكّد أن بيان الجرجانيّ هو البيان بالتأثير والبديع.

ثم نخلص إلى القول: إن بلاغة عبد القاهر هي بلاغة المناسبة بتجلّيَيْها: البلاغة القائمة على الصحّة، والقائمة على المبالغة المقاربة للصحّة، ويطيب لنا أن نورد نصًّا له جمع فيه بين التجلّيَيْن، وهو قوله في مدح الأول وتفضيله على الثاني: «التمثيل بالمشاهدة يزيدك أُنْسًا، وإن لم يكن بك حاجة إلى تصحيح المعنى، أو بيان لمقدار المبالغة فيه، أنك قد تعبّر عن المعنى بالعبارة التي تؤدِّيه، وتبالغ وتجتهد حتى لا تدع في النفوس مَنْزَعًا، نحو أن تقول وأنت تصف اليوم بالطول: يوم كأطول ما يُتوهَّم و كأنه لا آخِر له، وما شاكل ذلك من نحو قوله:

فِي لَيْلِ صُول تَنَاهَى العَرْضُ والطُّولُ ... كأنَّمَا ليلُهُ بالليل موصولُ

(١) أسرار البلاغة، ص ١٣٠.

(٢) يُنظر: الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٧٠. والجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، ج١، ص ١٢٧. وابن طباطبا: عيار الشعر، ص ٢٤. والخطّابيّ، أبو سليمان: بيان إعجاز القرآن، ص ٥٢. والرّمّاني، أبو الحسن: النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٦. وأبو هلال العسكريّ: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص ٢٤٢. والرازيّ، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٢٧٤. وابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج ١، ص ٨٨. وحازم القرطاجنّيّ، أبو الحسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٢٩٢.



فلا تجد له من الأُنس ما تجده لقوله:

ويـوم كَظـلِّ الرُّمْـح قَـصَّر طـولَهُ ....

على أن عبارتك الأولى أشدُّ وأقوى في المبالغة من هذا فظِلّ الرُّمح على كل حال متناه تدرك العينُ نهايته، وأنت قد أخبرت عن اليوم بأنه كأنه لا آخِرَ له، وكذلك تقول: يوم كأقصر ما يُتصوّر وكأنه ساعة وكَلَمْحِ البصرِ وكلا ولاَ، فتجد هذا مع كونه تمثيلًا، لا يُؤْنسك إيناسَ قولهم: أيام كأباهيم القَطا»[1]. ويظهر من قراءة الأمثلة السابقة التي أوردها عبد القاهر أن تقديم الصحّة على المبالغة لا يرجع إلى طبيعة كلّ منهما، أو إلى إحالته، لكن إلى طبيعة القول نفسه، فالأقوال التي أوردها للمبالغة عارية عن التصوير، أمّا في الصحّة فذكر تشابيه تقرّب المعنى وتصحّحه، وفي الحين نفسه تزيّنه وتحبّره، ولعلّ هذا ما كان وراء تقديمها.

وفي هذا السياق يستوقفنا رأي فخر الدين الرازيّ الذي يُعدّ منسّقًا لكتابي عبد القاهر (الأسرار) و(الدلائل) وذلك في كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)؛ إذ يرى أن فهم معنى من المعاني البلاغية التي أطلق عليها اسم المحاسن والمزايا أو تأديته يتحصّل من خلال انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلزمه، ويرى أن لوازم مفهوم اللفظ قد تكون قريبةً وقد تكون بعيدةً، ووفقًا للتفاوت في القرب والبعد تتفاوت درجة المحاسن والمزايا في تأدية المعنى[2]. وفيما يتعلّق ببيان موقفه من المبالغة والغلوّ نشير إلى أنه ذهب إلى

---

(١) أسرار البلاغة، ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) يُنظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٩١.



أن المباعدة في التشبيه بين الطرفين كلّما كانت أتمّ كان التشبيه أحسن[١]، كما ذهب إلى أن الاستعارة كلّما ازداد فيها التشبيه خفاءً ازدادت حسنًا[٢]. وجعل من وجوه النظم التي تتعلّق فيها بعض الجمل ببعضِها الآخر الإغراقَ في الصفة، وجعل من الإغراقِ قولَ امرئ القيس [الطويل]:

من القاصراتِ الطرْفِ لو دبَّ مُحوِل   مـن الذرِّ فـوق الإتبِ منهـا لأثّرَا

وقول المتنبّي [البسيط]:

كـفى بجسـمي نحـولًا أنّـني رجل   لـولا مخاطبـتي إيّـاكَ لم تـرني[٣]

أمّا السكّاكيّ، فتظهر صلة جهوده بالإحالة من خلال كلامه على (إخراج الكلام على مقتضى الظاهر) الذي يُفهم منه معنى (الصحّة)، وخلافه أي: (إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر)[٤] الذي يُفهم منه معنى (المبالغة)، وكلاهما من أبواب البلاغة، على أن الثاني، بحسب السكّاكيّ، أي «إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، [هو] طريق البلغاء يُسلك كثيرًا بتنزيل نوع مكانَ نوع باعتبار من الاعتبارات»[٥].

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٤٩٢. والإتب: دِرْعُ المرأَة، وهو بُرْدة تُشَقُّ فتُلبس من غير كُمَّيْنْ ولا جَيْب. والذرّ: النمل الصغير. والمحول: من الحَوْل أي السنة. يريد أن المقصودة بالوصف (ابنة عفزر) هي من الحييات والرقيقات المرفّهات.

(٤) يُنظر: مفتاح العلوم، ص ٢٩٤.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٦.



ونشير، على سبيل المثال، إلى ظاهرة بارزة تتعلّق بالقبيل الثاني، وهي ظاهرة (القلب) التي عدّها السكّاكيّ مّما يورث الكلام ملاحةً ولا يشجع عليها إلا كمال البلاغة، وذكر أن لها شيوعًا في التراكيب، فهي تأتي في الكلام النثريّ؛ يقولون: (عرضت الناقة على الحوض) يريدون: (عرضت الحوض على الناقة)، وفي الأشعار؛ قال القطاميّ [الوافر]:

.... كما طيّنتُ بالفَدَنِ السِّياعا

أراد كما طينت الفدن بالسياع، وفي التنزيل: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: ٤] أي: جاءها بأسنا فأهلكناها، على أحد الوجهين[1]. ويبدو أن الثقة بفهم المتلقّي، وشيوع هذا النوع من التركيب، وجلاء القلب فيه، هو ما جعل عمليةَ إعادةِ تطبيقِ الإحالةِ وفهمَ المراد أمرًا هيّنًا.

* * *

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣١٢-٣١٣. وفي بيت القطاميّ، الفدن: القصر. والسياع: الطين الملتوت بالتِّبْن.



المبحث الرابع
تجليات الإحالة التداولية
عند حازم القرطاجنّيّ

إن أكثر ما يجلّي الأشكال المتفاوتة تبعًا للموقف من الإحالة التداولية، هو كلام القرطاجنّيّ على علاقة الأقاويل الشعرية بثنائية (الصدق والكذب)، فلبيان صلة كلامه بما تقدّم من أشكال الإحالة نسوق جملةً من النصوص ذات العلاقة ثمّ نخرج بتصوّر شامل لرؤية القرطاجنّيّ للإحالة التداولية، ومن ثَمَّ نقف على مفهوم البيان عنده؛ فمن ذلك:

أ ـ قوله في ماهيّة الإحالة إلى مرجع خارجيّ موجود في الأعيان: «قد تبيّن أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولها صور موجودة في الأذهان ولها من جهة ما يدلّ على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام، ولها وجود من جهة ما يدلّ على تلك الألفاظ من الخطّ يقيم صور الألفاظ وصور ما دلّت عليه في الأفهام والأذهان»[1].

ب ـ وقوله في الاقتصاد والمبالغة والإفراط: «أمّا الحسن والقبيح اللذان يوجد في معناهما ما هو أعظم منهما أو ما يساويهما، فإنّ الأقاويل الشعرية

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١٩.



تردُ فيهما صادقةً وكاذبةً، بحسب ما يعتمده الشاعر من اقتصاد في الوصف أو مبالغة»[١]. ثمّ يوضحّ ذلك بقوله: «قد تبينّ أن الوصف والمحاكاة لا يقع الكذب فيهما إلا بالإفراط وترك الاقتصاد»[٢].

ج ـ وقوله في ضروب الإحالة التداولية بعد تمييزها من الإحالة الدلالية: «الكذب [في الأقاويل الشعرية] منه ما يُعلم أنه كذب من ذات القول [الدلالة]، ومنه ما لا يُعلم كذبه من ذات القول. فالذي لا يُعلم كذبه من ذات القول ينقسم: على ما لا يلزم علمُ كذبِهِ من خارج القول، وإلى ما يُعلم من خارج القول أنه كذب [أو تداول] ولا بدّ.

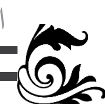
فالذي لا يُعلم كذبه من ذات القول، وقد لا يكون طريق إلى علمه من خارج أيضًا: هو الاختلاق الإمكانيّ. وأعني بالاختلاق: أن يدّعي الإنسان أنه محبّ ويذكر محبوبًا تيّمه ومنزلًا شجاه، من غير أن يكون كذلك. وعنيت بالإمكان: أن يذكر ما يمكن أن يقع منه ومن غيره من أبناء جنسه، وغير ذلك ممّا يصفه ويذكره.

والذي يُعلم من خارج القول أنه كذب ولا بدّ: الاختلاق الامتناعيّ، والإفراط الامتناعيّ والاستحاليّ. والإفراط: هو أن يغلو في الصفة فيخرج بها عن حدّ الإمكان إلى الامتناع أو الاستحالة. وقد فرّق بين الممتنع والمستحيل، بأن الممتنع: هو ما لا يقع في الوجود وإن كان متصوّرًا في الذهن، كتركيب يد أسد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.



على رجل مثلًا. والمستحيل: هو ما لا يصحّ وقوعُه في وجود، ولا تصوّرُه في ذهن ككون الإنسان قائمًا قاعدًا في حال واحدة.

فأمّا الإفراط الإمكانيّ فلا يتحقّق ما هو عليه من صدق أو كذب، لا من ذات القول ولا من بديهة العقل، بل يستند العقل في تحقّق ذلك إلى أمر خارج عنه وعن القول، إلاّ أن يدلّ القول على ذلك بالعَرَض. فلا يُعتدّ بهذا أيضًا. وإنما نسمّيه إفراطًا بحسب ما يغلب على الظنّ»[1].

ويرى أنّ «الاختلاق الإمكانيّ يقع للعرب من جهات الشعر وأغراضه... والاختلاق الامتناعيّ ليس يقع للعرب في جهة من جهات الشعر أصلًا»[2]، ويرى أن الأخير من مذاهب أهل اليونان لـمّا كان مبنى أشعارهم على أمور يمتنع وقوع مثلها من أساطير وخرافات[3].

د ـ وقوله في درجات الكذب والصدق في الأقاويل الشعرية المتّبعة عند العرب: «الكذب الاختلاقيّ في أغراض الشعر لا يُعاب من جهة الصناعة لأنّ النفس قابلة له، إذ لا استدلالَ على كونه كذبًا من جهة القول ولا العقل... والكذب الإفراطيّ معيب في صنعة الشعر إذا خرج من حدّ الإمكان إلى حدّ الامتناع أو الاستحالة... والإفراط: هو القسم الذي يجتمع فيه الصدق والكذب.

فإنّ الشاعر إذا وصف الشيء بصفة موجودة فيه، فأفرط فيها، كان صادقًا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

من حيث وصفه بتلك الصفة، وكاذبًا من حيث أفرط فيها وتجاوز الحدّ... فأمّا القسم الثالث وهو القول الصادق، فمنه القول المطابق للمعنى على ما وقع في الوجود، ومنه المقصّر عن المطابقة بأن يدلّ على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف. فهذا النوع من الصدق في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها»[1].

هـ ـ ثمّ قوله في تقسيم مفصّل للأقاويل الشعرية، فبيان لمكان الصدق والكذب فيها: «أغراض الشعر إذًا منها حاصلة، ومنها مختلقة. والحاصلة منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصاديةً وتقصيريةً وإفراطيةً. وكذلك المختلقة تكون أقاويلها أيضًا اقتصاديةً وتقصيريةً وإفراطيةً، والإفراطية: منها إمكانية ومنها امتناعية ومنها استحالية. يتركّب منها عشرة أصناف: صنفان منها صادقان:

١. وهي الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية، ٢. والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية. وصنف يحتمل الصدق والكذب: وهي الحاصلة التي أقاويلها إمكانية.

وسبعةُ أصناف كاذبة: ١. وهي الحاصلة التي أقاويلها ممتنعة ٢. والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة ٣. والمختلقة التقصيرية ٤. والاقتصادية ٥. والإمكانية ٦. والامتناعية ٧. والاستحالية»[2].

و ـ ثم يختم بتقسيم الأقاويل الشعرية بحسب الاستساغة والإحسان إلى: «عشرة أقسام: أربعة منها مستحسنة:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.



١. وهي الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية ٢. والحاصلة التي أقوالها إمكانية ٣. والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية ٤. والمختلقة التي أقاويلها إمكانية. وقسمان منها مستساغان وغير مستحسنين، وهما: ١. الحاصلة التي أقوالها امتناعية، ٢. والمختلقة التي أقاويلها امتناعية أيضًا. وأربعة منها غير مستساغة ولا مستحسنة، وهي: ١. الحاصلة التقصيرية ٢. والحاصلة الاستحالية، ٣. والمختلقة التقصيرية، ٤. والمختلقة الاستحالية. فقد ثبت بهذا أن للاستساغة في الكلام الشعري ستة مذاهب، وللاستحسان أربعة مذاهب، وللصدق ثلاثة مذاهب»[1].

ز ـ ويرى أن طرق معرفة صحّة المعاني في المدح أو الذمّ تتأتّى إمّا من الوصف الواجب، أو الممكن أو الممتنع أو المستحيل، ثم يستبعد المستحيل لفحاشته، إلاّ ما كان منه لغرض التهكّم والإضحاك، ويرى أن الممتنع لا يُستساغ إلاّ على جهة المجاز، فيذهب إلى أن مدار الأوصاف على الواجب الثابت الوقوع، وعلى الممكن الذي كلّما توفّرت فيه دواعي الإمكان كان الوصف أوقع في النفس وأدخل في حيّز الصحّة[2].

ثمّ بعد إيراد أقوال القرطاجنّيّ فيما يتّصل بالإحالة نميل إلى توضيح تلك الصلة بمقارنة ما أورده بما سبق ذكره من وجوه الإحالة عند سابقيه من البيانيين، فنبيّن أنه تناول كلّ أشكال الإحالة المطابقة للمرجع والواقع، والقريبة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣-١٣٤.

منها، والمفارقة، باستثناء تلك التي تتمثّل في خطاب الجنّة والنار في القرآن الكريم فإنه لم يتطرّق إليها؛ لأنه جعل وكْده في الكلام على الأقاويل الشعرية وعلى بيان التخييل فيها فلم يكن للقرآن الكريم نصيب من دراسته. أمّا المقارنة بين أشكال الإحالة عنده، وبينها عند سابقيه، فيمكن توضيحها من خلال الجدول الآتي:

الإحالة عند المتقدّمين على القرطاجنّيّ	الإحالة عند القرطاجنّيّ مع رقم القول
الإحالة المفارقة في القرآن الكريم	لم يتطرّق لها لأن مبنى كلامه على الشعر فقط
التقصير عن المعاني (المفارقة)	القول المقصّر عن المطابقة (٤)/ حاصل تقصيريّ (٥-٦)
الصحّة (المناسبة)	الاقتصاد (٢)/ القول المطابق للمعنى (٤)/ حاصل إمكانيّ (٥-٦)
المبالغة القريبة إلى الصحّة (المقاربة)	اختلاق إمكانيّ (٣)/ كذب اختلاقيّ (٤)/ حاصل إفراطيّ (٥-٦)/ ممتنع مجازيّ (٧)
الغلوّ الاستحاليّ (المفارقة)	الإفراط(٢)/ مستحيل فاحش(٧)/ الممتنع(٥-٦)
لم نلحظ للأول ذكرًا، ربّما لأنه لا يدخل في أغراض الشعر، كما أشار القرطاجنّيّ	اختلاق امتناعيّ (٣)/ مستحيل تهكّميّ(٧)

وبقي أن نورد نصًّا تطبيقيًّا يوضّح رؤية القرطاجنّيّ وإدراكه للإحالة، وإن لم يصرِّح بلفظها، لكن ذكر ما هو مؤدّ إليها مثل (الموجود في الأعيان) و(المعلوم



من خارج القول والعقل)، وذلك في تعليقه على بيتين للمتنبّي، وهو في قوله: «من المبالغات التي يمكن أن تُتصوّر لها حقيقة وأن تُصرف إلى جهة الإمكان، وإن كان مما يستندر وقوع مثله قول المتنبي [الطويل]:

وأنّى اهتدى هذا الرسولُ بأرضهِ وماسكنتْ مذْسرتَ فيها القساطلُ

ومن أيِّ ماء كان يسقي جيادَه ولم تصْفُ من مزج الدماء المناهلُ

فهذا مستساغ مقبول من حيث يمكن أن تتصوّر له حقيقة وإن لم تكن واقعةً، إذ كانتْ كَثْرةُ الجيوش لا حدَّ لها. ومتى قدّرت الزيادة في مقدار منها وإن كَثُرَ أمكنت. فجائز أن يغزو أرض قوم من الجيوش ما يصيّر حَزْنها سهلًا وخيارَها وَعْثًا حتى يصيّر صخرها رَهَجًا وترابها إهبًا، فيثور نقعها بأقلّ حركة أو نفس فلا تسكن القساطل فيها مدّةً. فأراد المبالغة في جيش ممدوحه فجعله بالغًا إلى هذا المقدار. وكذلك سفك الدماء ليس له حدّ ينتهي إليه. ومتى قدّرت الزيادة في مقدار منه أمكنت، فجائز في حقّ ممدوحه أن يريق من دماء أعدائه ما تكدّر منه المياه مدّةً. فأراد المبالغة في ما أراق هذا الممدوح من دماء الروم، فجعله بالغًا إلى ذلك المقدار. ولا يلزم أبا الطيب أن يكون صادقًا في ذلك، لأن صناعة الشعر لها أن تستعمل الكذب إلا أنها لا تتعدّى الممكن من ذلك أو الممتنع إلى المستحيل، وإن كان الممتنع فيها أيضًا دون الممكن في حسن الموقع من النفوس»[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٥-١٣٦. الوَعْثُ: المكان السَّهْلُ الكثير الدَّهِسُ. والرَّهَجُ: الغبار. والإهب: من الهَباءُ، وهو الغُبار، وقيل: هو غُبار شبه الدُّخان ساطِع في الهَواء. والقسطل: الغُبار الساطِع، كذلك.

والحقّ أنّ حازمًا القرطاجنّيّ تناول الحديث عن الإحالة من جانب مخالف للجانب الذي تناولته هذه الدراسة، فهو يهتمّ بجانب (الشعريّة) للأقوال، أمّا هذه الدراسة فتتناول الجانب التداوليّ. ووجب أن نذكّر بأننا تكلّمنا، في مبحث قواعد المحادثة، على أن البلاغة تتأسّس على قاعدتي الوضوح والتحسين، ومن ثمّ نبرز جوانب الرؤية؛ إذ إن حازمًا ركّز على جانب التحسين المتعلّق بالتخييل، على حين أن هذه الدراسة ركّزت على الجانب التوضيحيّ التداوليّ المتعلّق بالبيان، مع الإشارة إلى وجود تداخل بين الجانبين: الشعريّ والتداوليّ بحكم التقائهما في ميدان البلاغة والشعر.

وأخيرًا يجب علينا أن نستخلص موقف القرطاجنّيّ من الصحّة والمبالغة والغلوّ في الشعر، «فالشعر [عنده] موجود... في منطقة وسط بين التقصير والاستحالة، ويستثني من هذا التصنيف الخطاب الساخر الذي يستهدف الزراية والإضحاك، فالاستحالة فيه مقبولة؛ لأنه محمول على المفارقة أصلًا»[(١)]. ونشير أيضًا إلى موقفه من الاستحالة فيما أسماه (الاختلاق الامتناعيّ) الذي مبناه على الخرافات والأساطير التي لا وجود لها في الواقع، فيرى أنه لا يقع في شعر العرب، وإنما هو مذهب أهل اليونان، وهذا النوع الذي أطلق عليه النقاد والبلاغيون صفة الكذب والغلوّ الذي يخرج إلى الاستحالة، كما رأينا عند ابن سنان الذي ذكر أيضًا أنه مذهب النابغة حين قال: (أشعر الناس من استُجيد كذبه)، وأشار القرطاجنّيّ إلى أن النابغة كان ينحو نحو أهل اليونان، وذلك

(١) العمريّ، محمد: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص ٣٠٩-٣١٠.



في رائيّته التي أدرج فيها خرافة الحيّة وصاحبها[١]، وكان ممّن استجاد هذا المذهب قدامة؛ إذ جعله أجود المذهبين كما بيّنا سابقًا، وكذلك ابن وهب حين استحسن قول الشاعر [الطويل]:

فلوْ تسأل الأيّامَ ما اسميَ ما درَتْ   وأيـنَ مَـكاني، مـا عـرَفـنَ مكاني
تغطّـيـتُ من دهري بظلّ جناحه   فعيـني ترى دهـري وليس يراني.

وحين تكلّم على استخدام المشترك اللفظيّ بقصد الكذب والمعاياة، وكلّ ذلك تقدّم ذكره.

كما نشير إلى أنّ (الاختلاق الامتناعيّ) المبنيّ على الخرافات معروف عند العرب في غير ما ورد في شعر النابغة، خلافًا لما ذهب إليه القرطاجنّيّ؛ إذ اشتهر عند العرب كذلك الاعتقاد بوجود شياطين للشعر، وبوجود واد تسكنه يُدعى عبقرًا، فيُروى أنه «كانت الشعراء تزعم أن الشياطين تلقي على أفواهها الشعر وتلقّنها إيّاه وتعينها عليه، وتدّعي أنّ لكلّ فحل منهم شيطانًا يقول الشعر على لسانه، فمن كان شيطانه أمرد كان شعره أجود، وبلغ من تحقيقهم وتصديقهم بهذا الشأن أن ذكروا لهم أسماء، فقالوا: إنّ اسم شيطان الأعشى مسحل، واسم شيطان الفرزدق عمرو، واسم شيطان بشار شنقناق. وفي مسحل يقول الأعشى [الطويل]:

وما كنتُ ذا قول ولكِنْ حَسِبتُني   إذا مِسْـحل يبري ليَ القولَ أنطقُ

---

(١) يُنظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٦٨. لمعرفة القصّة يُنظر: ديوان النابغة، ص ١٥٤-١٥٥.



خليـلانِ فيمـا بيننـا مِـن مـودّة شَرِيكَانِ جنِّيّ، وإنس موفَّقُ»[١]

وليس ببعيد من هذا النوع، من حيث مفارقته وحاجته إلى شدّة التخيّل، ما في قوله تعالى في وصف شجرة الزَّقُّوم: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، فالحديث عن الإحالة في هذه الآية، وهو ما تكلّمنا عليه في مبحث الإحالة في خطاب الجنّة والنار، استحضرناه ههنا لنبيّن موقف النقاد، وتحديدًا ابن سنان، من التغاضي عن المفارقةِ في الإحالة، المفارقةِ التي تتجلّى عندهم في مخالفة ما اشترطوه من أن يكون المشبّه به أوضح من المشبّه، فيحقّق التشبيه الغاية المرجوّة منه، ألا وهي التوضيح والبيان، وذلك وفقًا لبلاغة المناسبة التي نادى بها ابن سنان وغيره، فالبلاغة العربيّة في مراحل نشأتها بلاغة بيانيّة، سواء كان البيان إفصاحًا وتوضيحًا أم كان إبلاغًا وتحسينًا.

غير أن هذا التمسّك المتصلّب بالمناسبة حدّد للبلاغة والنقد سقفًا لا يمكن أن يتجاوزاه، فلحقهما بذلك حيف شديد على مستوى التنظير وما تبعه من تطبيق، لا على مستوى التطبيق بكلّيته.

والحقّ أن هذا ما التفت إليه عصام قصبجي حين رأى في تعليقه على تأويل ابن سنان للآية السالفة أن موقفه، أي ابن سنان، «في هذه المسألة يعبّر عن موقف النقاد الذين غفلوا عن أن يستلهموا من القرآن الكريم ما يصوّرون به

---

(١) الثعالبي، أبو منصور: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ١/ ١٤٥-١٤٦. للتوسّع في الموضوع يُنظر: العاكوب، عيسى علي: التفكير النقدي عند العرب؛ مدخل إلى نظرية الأدب العربي، ص ٣٠-٣١.



مبادئ النقد، وقد كان لهم في ذلك متّسع لو عقدوا العزم عليه. ولا مِراء في أن الآية الكريمة السابقة تفقد قدرًا عظيمًا من إيحائها الخياليّ لو أن عناصرها مرئيةً حقًّا؛ لأن ما تثيره هذه الآية من الهَول إنما ينبع من المجال الرحب الذي تفسحه أمام الخيال يتصوّر ما شاء من صور عن ماهيّة هذه الشجرة المرعبة التي يُشبه طلعها رؤوس الشياطين، ذلك أن الخيال لا يكاد يفرغ من تصوّر شيء ما من أمر هذه الشجرة، حتى يُفاجأ بأن عليه أن يتصوّر شيئًا ما من أمر رؤوس الشياطين، وفي هذه الحركة الخيالية يتجلّى جمال التشبيه»[1]. إن تلك الدعوة إلى بلاغة التأثير لا تعني نسف بلاغة البيان؛ إذ إنها دعوة إلى البيان من خلال التأثير، وبذلك يكون البيان أشدّ إفصاحًا وأشدّ إبلاغًا.

ونشير إلى أن التداولية، في هذه الدرجة من الإحالة التي تقوم على مفارقة الواقع، إن بالاستحالة التي تظهر في الشعر التهكّمي الساخر، وإن بالمفارقة التي تطلع علينا من خلال خطاب الجنّة والنار القرآنيّ، تلتقي مع تيّار الأسلوبية الشعرية، وتحديدًا مع الانزياح. والمفارقة الأولى (في السخرية) التفت إليها محمّد العمريّ، فيعرّفها، أي السخرية، نقلًا عن أليمان B.Alleman «(بأنها مفارقة شفّافة بين الرسالة الحرفية والرسالة الحقيقية)، ولغرض التمييز بين الاستعمال الاستعاريّ [المبالغة القريبة إلى الصحّة/ الممتنع المجازيّ] والاستعمال الساخر [الغلوّ الاستحاليّ/ المستحيل التهكّميّ]، يركّز، [أي أليمان،] على طابع

---

(١) نظرية المحاكاة في النقد العربيّ القديم؛ دراسة تطبيقية في شعر أبي تمام وابن الرومي والمتنبي، ص ١٠٠.



الإخفاء في المفارقة، وتصبح هي المنعوتة بالشفافية: (المفارقة المميّزة للسخرية هي إخفاء شفّاف)، أي وظيفيّ»[١]. غير أنه لم يلتفت إلى المفارقة الثانية (في القرآن الكريم)؛ لأنه حصر مجال عمله في الشعر، كما رأينا الأمر ذاته عند القرطاجنّيّ من قبله. ونشير أخيرًا إلى أن ما ذكرناه من مراعاة عصام قصبجي الجانب الوظيفيّ في المفارقة الأولى (في القرآن الكريم)، ومراعاة القرطاجنّيّ وأليمان والعمري الجانب نفسه في المفارقة الثانية (في الشعر الساخر)، والاهتمام بوظيفة المفارقة الخرافية أو الأسطورية، كلّ ذلك من شأنه أن يسهم في إعادة النظر في البلاغة العربية التي تدوولت على أنها بلاغة مناسبة[٢]، وذلك بمراعاة جوانب المفارقة في الكلام الفنّيّ واستكشاف الوظائف المترتّبة عليها، ومن ثمّ النهوض ببلاغة المفارقة[٣] بوصفها بلاغة تأثيريّة أشدّ بيانًا من بلاغة المناسبة ذاتها.

* * *

---

(١) البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص ٩٠-٩١. نقلاً عن:
Beda.Alleman: De L'Ironie en tant que principe litteraire. P، 376-395.
ونتبّه إلى أن الكلام للعمريّ، وما بين القوسين ( ) نقل حرفيّ عن أليمان.

(٢) تقدّم الكلام على بلاغة المناسبة عند الحديث عن مبدأ الملاءمة، وفي أثناء الكلام على إيثار السير على المستعمل المعروف، وأخيرًا في الكلام على اشتراط صحّة الإحالة أو مقاربتها، ويمكن الاستئناس، بعد كل ذلك، بكلام عبد العزيز حمودة حين ذهب إلى أن «الغموض فخّ كان البلاغيّ العربيّ حريصًا على ألاّ يقع فيه. ولم يتردّد البلاغيون العرب في رفض الغموض الذي يُطلب لذاته على حساب تحقّق الدلالة والمعنى. فعل ذلك ابن المعتزّ وابن سنان وعبد القاهر وحازم». المرايا المقعّرة؛ نحو نظرية نقدية عربية، ص ٤٠٣-٤٠٤.

(٣) للتوسّع في مجال المفارقة يُنظر: عبد البديع، لطفي: ميتافيزيقا اللغة.



الخاتمة




الخاتمة

لقد كان البحث شاقًا من جهة تفرّعه إلى تحديد مفهوم البيان في التراث العربيّ، وإلى تحديد مفهوم التداولية ببعديها: اللسانيّ والمعمّم، ثم تحديدها بشقّيها: الإخباري التواصليّ والتأثيريّ، ثم من جهة التركيز على التداوليّة اللسانيّة ذات الطابع الإخباري وأثرها في تحقيق البيان تداوليًّا، ثمّ في تحديد مفهومه بلاغيًّا، وخلصنا من هذا البحث إلى النقاط الآتية:

• بدا أنّ التداولية شأنها شأن غيرها من العلوم، لم تنشأ دفعةً واحدةً، بل مرّت بمراحل متعدّدة ارتأينا أن نجملها بثلاث مراحل:

١. المرحلة الفلسفية، وهي تمثّل العباءة التي خرجت منها التداولية؛ إذ ظهرت الفلسفة المسمّاة (النفعية) Pragmatism التي تذهب إلى معاداة المثاليّات وعدم قبول ما لم تثبته التجربة ونبذ ما لا منفعة فيه؛ لتبدأ بحثها عن الحقيقة التي تثبتها التجربة بالتجرّد عن كل ما هو ناجز، لذلك نجد أنهم عندما يميّزون بين وظيفتي اللغة: الانفعاليّة والمعرفيّة، يهملون الوظيفة الأولى؛ لأنهم يرون أنها لا تطابق شيئًا في الخارج، بمعنى أنها لا تخضع للتجربة ولا تقدّم حقيقةً محسوسةً. إلاّ أن ذلك الإهمال للوظيفة الانفعاليّة لم يدم طويلًا، ليعود فارضًا نفسه عن طريق فتكنشتاين Wittgenstein في نظريته (ألعاب اللغة)



Language-games التي ركّز فيها على (استعمال اللغة) بوظائفها الانفعالية والمعرفية، وهنا بدأنا ننتقل من الطور الفلسفي، إذ كان العمل التداولي في النفعية التي مثَلت بذرة التداولية آخذًا هيئة (الآلية)؛ فتُحلّ المسائل والقضايا الفلسفية التي كانت مثار جدل بين التيارات الفلسفية بالرجوع إلى كيفية استعمال اللغة، وكشف سبل التلاعب بها، وبمقتضى ذلك أصبحنا أمام مقاربة تداولية تقوم على دراسة اللغة في الاستعمال، بمعنى أننا أصبحنا أمام نشأة حقيقية وواضحة للتداولية بدأت تتضح أكثر وتتطوّر مع المرحلة اللسانية.

٢. المرحلة اللسانية، في أثناء هذه المرحلة أخذت التداولية تظهر وتتطوّر، فقد كان اللسانيون متمسّكين بنظرة إقصائية للتداولية، ومفادها أنّ التداولية تُعدّ نُزُلًا إسبانيًّا بحسب أوركيوني G.Orecchioni، أو سلّة مهملات، توضع فيها المسائل التي يستعصي حلّها في اللسانيات بحسب بارهييل. ويسوّغ بعض اللسانيين تلك النظرة بـأن الانفتاح نحو السياق التلفّظيّ والتداوليّ يظلّ خطرًا؛ فقد يُميّع مثل ذلك الانفتاح موضوع دراستهم تمييعًا، إلا أن هذه النظرة اندثرت مع التطوّر الكبير الذي شهدته التداولية ومع ملء التداوليةِ الفراغَ الذي عجزت الدراسات اللسانية عن ملئه، فقد أظهرت الدراسات التداولية المتعاقبة بفروعها نجاعتها في ذلك، حتى إنها شغلت اللسانيين وازدهرت في مدّة وجيزة مع الصعوبات التي اكتنفتها.

ورأينا أنه ثمة ارتباط آخر للتداولية باللسانيات يتجلّى في أعمال الفلاسفة التحليليّين التي بدت أقرب إلى اللّسانيّات منها إلى الفلسفة، فذكرنا تحديدًا

أعمال أوستين J.Austin (١٩٦٢) وسيرل J.Searle (١٩٦٩) ولا سيّما في نظرية (أفعال الكلام) Speech acts التي كان التركيز فيها على الشّق السلوكيّ التأثيريّ للّغة إلى جانب الشّق التواصليّ الإخباريّ.

٣. المرحلة المعرفية إذ تفيد التداولية من منجزات العلوم المعرفية بعامّة، وعلم النفس المعرفيّ بخاصّة، فتبني صرحها على أسس علمية ثابتة، حتى نكون أمام (علم) يقوم على دراسة «استعمال اللغة في التواصل والمعرفة».

وتبيّن لنا أن الاتجاه المعرفيّ للتداولية يتجسّد في نظرية الملاءمة Pertinence لسبربر D.Sperber وولسن D.Wilson التي نشأت في بداية الثمانينات، وهي تقوم على تأويل الأقوال بالتأليف بين العمليات اللغوية والعمليات الاستدلالية؛ إذ إن اللغة لا تُختزل في نظام لغويّ شفّاف للتواصل، فإن استعمالها وإنتاج الجمل وفهمها، كل ذلك يتطلّب معارف غير لغوية، ويستلزم عمليات استدلالية. ويرى كلّ من سبربر وولسن أنّ تلك العمليات تقوم على استراتيجيّة المؤوّل المعروفة عمومًا باسم (نظرية المعرفة المشتركة)، وعلى توظيف القدرات البشرية العامّة المتمثّلة في الاستدلال والمعارف الكونية. ونشير أيضًا إلى أنّ التداولية المعرفية المعروفة باسم تداولية (المناسبة) امتازت باستقلالها عن اللسانيات، وإن كانت قد قامت على الدمج بين العمليات الترميزية والاستدلالية.

وقد تبدّى لنا، ممّا سبق، أن الدراسات التحليلية التداولية مرّت عبر مراحل تاريخها بمحطّات مهمّة تعدّ علامات فارقة في سيرورة التفكير الإنساني في العصر الحديث؛ إذ أحدثت فيها طفرات نوعيةً، فمن تغيّرِ طرق معالجة



القضايا الفلسفية ثم تغيّرِ مستويات الدرس السيميائي (فعُرّفت التداولية بأنها دراسة علاقة العلامات بمستعمليها، أو دراسة اللغة في الاستعمال)، إلى الاهتمام بتحليل الخطابات والاعتماد على المقامات (فكانت التداولية تعني دراسة الخطاب في المقام)، إلى الخوض في أحدث ميادين التواصل والمعرفة (فكان مجالها مجال استعمال اللغة في التواصل والمعرفة).

وكان استقرار أمر التداولية على وجهين: معرفيّ معمّم، ولسانيّ مخصّص قد دفعنا إلى مراعاة التحديد؛ ومن ثَمَّ الحديث عن أشكال التداولية اللسانية، فأصبحنا أمام تداولية مندمجة في اللسانيات وأخرى دامجة لها. أمّا في شأن التداولية المندمجة، فلاحظنا أنه يمكن للتداولية الاندماج بطريقتين: إمّا باختزالها إلى دلالة، كما هو شأن تداولية كارتز Kartz التي اندمجت تمامًا بنظرية الإنجاز التداولية، وكذلك تداولية ديكرو O.Ducrot التي اندمجت بنظرية الحجاج. وإمّا مندمجة كجزء من السيميائية الثلاثية الأبعاد، وهو ما ينسجم مع فعل ولادتها. وأشرنا إلى اتجاهات أخرى لذلك الاندماج أو الدمج أو الاستقلال متمثّلة بالاتجاه التركيبيّ، والاتجاه الخطّيّ، والاتجاه التكامليّ، والاتجاه التداوليّ.

وبيّنا أن مصطلح التداولية بوصفه ترجمة لـلمصطلح الإنكليزي Pragmatics كان الأنسب من بين المصطلحات الأخرى التي بدت محدودة كالسياقية والإفعالية والذرائعية والبراكماتية وغيرها، وذلك نظرًا لدلالته على المقصود ولعدم انشغاله ولشهرته، مع توضيح أن أول من أطلقه هو طه عبد

الرحمن، كما بيّنا أن التداولية ذات علاقة وطيدة باللسانيات البنيويةَ من جهة الاستعانة بها، ومن جهة الردّ على إجراءاتها وانغلاقها على النصّ.

ورأينا أن تعريف التداولية يتحصّل من النظر في بنيتها ووظيفتها، ومن مراعاة مفهوماتها وأبعادها المتعدّدة، وحصرها في شعبتين كبريين تتعلّقان بالوظيفة، هما: التواصل أو الإخبار، والتأثير. فظهر لنا أن تُعرّف التداولية بأنها: «علم يدرس استعمال اللغة مع مراعاة وظائفها الإخبارية والتأثيرية»، أو نقول باختصار: «التداولية علم يدرس استعمال اللغة في التواصل والتأثير».

وقَصَدنا بالعلم أنّ للتداولية أسسًا ومرتكزات معينةً تُبنى عليها. وقصدنا باستعمال اللغة التركيز على لغة الخطاب الفاعلة وعلى المتخاطبين في فِكَرهم ومقاصدهم وظروف التخاطب، وغير ذلك مما يرتبط بالنصّ والمرسل والمتلقّي. وأردنا بالتواصل الإخبارَ أو الفهمَ والإفهامَ أو البيان، وما يعين عليه كقواعد المحادثة والاستعمال وصحة إحالة اللغة على مراجعها. وعنينا بالتأثير ما يُحدثه المرسل في المتلقّي من أثر، إن في فكره (التأويل)، وإن في اعتقاداته (الإقناع)، وإن في سلوكه (الإنجاز). فظهر، إذًا، أن التداولية تجسيد للوظائف والغايات المتوخّاة من استعمال اللغة وتداولها.

وظهر أن تراثنا البياني اتسم، بفعل الموقف من عمود الشعر، بسمتين متمايزتين تداوليًّا: أولاهما السمة الإخبارية التي كان التركيز فيها على جمع عناصر البيان في قوانين أُطلق عليها مصطلح (عمود الشعر)، دُعي فيها إلى توخّي المناسبة والمقاربة والصحة، والابتعاد عن الغلوّ والغموض والمبالغة

القريبة إليهما، وصُنّف الداعون إليها في خانة أصحاب مدرسة الطبع، أمّا السمة الثانية فهي بخلاف سابقتها، كانت الدعوة فيها إلى الثورة على قوانين عمود الشعر، وإطلاق العنان للخيال والفكر في إبداع الصور والمبالغة فيها بغية التأثير في المتلقّي ورأينا أن نُرجِئ الحديث عن الأبعاد التأثيرية إلى وقت آخر، فكان؛ إذ خصّصنا له كتابًا آخر في ضوء الكشف عن الأبعاد التداولية في تراثنا العربيّ.

ولدى تسليط الضوء على الأبعاد التداولية الإخبارية للبيان العربيّ المتمثلة بقواعد المحادثة، والاستعمال والإحالة = تبيّن أنها امتلكت حضورًا قويًّا في البلاغة العربية، وأن الشواهد عليها من البلاغة أسهمت في ترسيخها.

أفدنا من التركيز على تلك الأبعاد التداولية في البيان؛ إذ أعدنا قراءته بناءً على رؤية نفعية تتسم بالجدّة خلافًا للدراسات السائدة التي ركّزت عنايتها بالاتجاه الفنّيّ الجماليّ، وكان لتلك الأبعاد أثر كبير في تحديد مفهوم البيان بتجلّييه: الإفصاحيّ الذي يتأسّس على مبادئ المناسبة والصحّة والدقّة والوضوح والملاءمة (الطبع والفطرة)، والإبلاغيّ الذي يتأسّس على مبادئ التحسين والتأثير والبديع والتصوير (البديع والصنعة) فخرجنا من ذلك بنتائج نذكر أهمّها:

١. البيان العربيّ يخضع لقواعد المحادثة أو قوانين الخطاب وذلك من خلال قيامه على دعامة عُرفت في العُرف البلاغيّ تحت اسم (مراعاة مقتضى الحال)، كما عُرفت نقديًّا ولغويًّا في مراعاة عمود الشعر.

٢. انبناء التراث البيانيّ على قاعدتي التحسين والوضوح اللتين تعدّان من أبرز قواعد المحادثة التداولية.

٣. وجود إضافات للبيانيين العرب غفل عنها التداوليون الغربيون فيما يتعلّق بقواعد المحادثة.

٤. بيان أثر الاستعمال التداوليّ في تحقيق الإفهام، وأن أثره يتجلّى عند البيانيين العرب في علاقته بالنحو وبالعُرف الدلالي والأسلوبي وبالبلاغة.

٥. اختلاف وضع الإحالة التداولية بين القرآن الكريم والشعر، فهي في القرآن الكريم غير معرّضة للخطأ ومتناسبة مع مراجعها، غير أنها في خطاب الجنة والنار غير متناسبة قياسًا إلى عالمنا، ونظرًا إلى الغاية التأثيرية التي تُرام من ذلك. أمّا في الشعر فنقف في ذلك على التقصير عن المعاني وعلى الغلط، مع توفّر الأشكال الإحالية الأخرى كالصحّة والمبالغة والغلوّ.

اهتمّ النقّاد والبلاغيّون واللغويّون والأدباء من المتقدّمين بضرورة تحرّي المناسبة والصحّة والمقاربة في الشعر؛ أرادوا أنّ يكون الشعر ذا وظيفة إفصاحية أو إبلاغية واضحة تتناسب مع طبيعة الحياة العربية الواضحة البسيطة آنذاك، ولـمّا أن تعقّدت أساليب الحياة إثر توسّع حدود الدولة العربية والاختلاط بالأعاجم والاطلاع على ثقافاتهم المختلفة = تأثّر الشعر بذلك التعقّد، فصارت لديه أدوات جديدة، أو قديمة تجدّدت وتطوّرت من اتكاء على الفكر واتساع في الخيال وغير ذلك، فصار التعبير يجنح للتعقيد، والتصوير يميل إلى الإغماض،



وتولّدت معان جديدة، كما تولّدت ألفاظ جديدة، فصرنا أمام أدب تأثيريّ فكريّ وخياليّ ذي وظيفة انفعالية. تلك كانت الملامح التداولية العامّة التي وقفنا عليها في قراءتنا البيان العربيّ في نشأته ومسيرته التي بدأت من تلمّس الشاهد والنقد والبحث في الإعجاز إلى أن انتهت بالعلمية والتعليمية عند السكّاكيّ وتابعيه.

لقد كان تراثنا البيانيّ في مرحلة البحث والتوصيف ذا طابع تداوليّ تواصليّ (خطابيّ) وتأثيريّ (نصّيّ)، وكان الجانب التواصليّ بارزًا فيه في مراحله الأولى التي زامنت مدرسة الطبع التي التزمت فيما التزمت بعمود الشعر الذي كانت الصوابيّة (البيان الإفصاحيّ) قاعدته الأساس تماشيًا مع طبيعة الأدب آنذاك، ومع طبيعة الثقافة والفكر على العموم، وكان الجانب الخطابيّ التداوليّ أظهر ما يكون في تلك الممارسات النقدية والبلاغية، وكان الجانب التأثيريّ (البيان الإبلاغيّ) أشدّ بروزًا في المراحل التالية، أعني مرحلة البديع والشعراء المولّدين، إذ نهضت ثقافة جديدة بتأثير الاحتكاك مع الثقافات الأخرى والاختلاط بها، كان أساسها مخالفة قوانين مدرسة الطبع والاحتفاء بالنصّ وتحبيره، وإن كانت التضحية بالصوابيّة ثمنًا لذلك. لقد كان الاحتفاء بالتعبير سمة المرحلة الأولى، وكان الاهتمام بالتصوير سمة الأخرى، وكانت المرحلة الأولى ذات طابع خطابيّ تواصليّ، في حين أن الأخرى غلبت عليها الصبغة النصّيّة التأثيريّة، وكان القصد إلى الوضوح ديدن الأولى، في حين أن الأخرى جعلت التحسين غايتها، والكلّ يخلص إلى أنّ البيان العربيّ في مراحل نشأته كان ذا طابع إفصاحيّ عبّر عن

طبيعة الثقافة العربية، كما عبّر عن وِجدان العرب ووُجدانهم بما أنّ البيان عندهم ثقافة ووجود، وفق ما أراد الله لهم ذلك، بما هم أهل بيان، وبما هم حملة رسالة خاتمة معجزتها الخالدة هي القرآن، والبيان العربي كما تبيّن في قراءة النصوص التراثيّة تداوليًّا كان بيانًا فطريًّا طبعيًّا ذا أبعاد فنيّة بديعيّة، وذلك في بلاغة الطبع والبيان، كما كان بيانًا فنّيًّا بديعيًّا ذا أهداف بيانيّة، ظهر ذلك في بلاغة البديع والصنعة، ونشير إلى أنّ البيان الفنيّ والتأثيريّ ذو تجلّيات منها الحِجاجيّ، ومنها التأويليّ، ومنها الإنجازيّ، وهو ما خصّصنا له حديثًا في كتاب لنا آخر ذكرناه في المقدّمة، والبيان التأثيريّ كان متّصفًا بالمناسبة التي أبقته ضمن مجال البيان العربيّ العامّ، فالثقافة العربية كانت ثقافة بيان إفصاحيّ يرى في الفصاحة بمعنى الظهور والبيان وحسن التعبير معيارًا له في مراحله الأولى (الطبعيّة)، وهي ثقافة بيان إبلاغيّ يرى في البلاغة بدلالتها على البديع وحسن التصوير والتأثير معيارًا آخر له في مراحله التالية (البديعيّة) التي لم تخرم معيار المناسبة إلّا قليلًا.

لقد كشفت لنا القراءة التداولية للنصوص البيانية ميل الدارسين العرب القدماء للبيان ببعديه الإفصاحي والإبلاغيّ، فالقواعد التي قرأناها عندهم كانت تتناسب والقواعد الغربية من جهة الاهتمام بنجاح التواصل والإخبار أو البيان، بل إننا وجدنا عندهم قواعد أخرى لم يتفطّن إليها التداوليون الغربيون، ورأينا أن قاعدتي الوضوح والتحسين كانتا أبرز القواعد عندهم، ذلك أن قاعدة الوضوح تمثّل الجانب الإفصاحي من البيان، وقاعدة التحسين



تمثّل الجانب الإبلاغيّ، وعليهما مدار البيان العربيّ فصاحةً وبلاغةً، وكذلك كان للاستعمال التداوليّ أثر كبير في توخّي البيان من خلال مراعاة الاستعمال في التعبير والتصوير لغةً وأسلوبًا وبلاغةً وعُرفًا، وكان النظر إلى الدقّة في التعبير عن المعنى، بمعنى دقّة الإحالة = عاملًا مهمًّا في تأكيد عنايتهم بالبيان، فكانت المناسبة في الإحالة الطابع العامّ الذي اتّسمت به النصوص البيانية قديمًا، إلى أن تعالت الأصوات في الدعوة إلى بلاغة المفارقة التي تتجاوز التأثير البيانيّ اللسانيّ، إلى التأثير البيانيّ النفسيّ من خلال خرق قوانين البيان المعهودة، ولا سيما قانوني الإحالة والاستعمال، وذلك ما لم يكن شائعًا في الثقافة العربية في مراحلها المتقدّمة أدبًا ونقدًا وبلاغة، غير أنّ الأبعاد التأثيريّة الحجاجيّة والتأويليّة والإنجازيّة كانت حاضرة في البلاغة العربية، وهي تطبع الثقافة العربية بطوابع أخرى فوق بيانيّة إن صحّ التعبير، ولها سياق آخر للحديث عنها، كما أسلفنا.

* * *




المصادر والمراجع







المصـادر والمـراجـــع

أولاً: الكتب العربية:

ـ القرآن الكريم.

١. الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، تح: السيد أحمد صقر، ط٤ دار المعارف، القاهرة (د.ت).

٢. ابن الأثير، ضياء الدين:

ـ الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تح: مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦هـ/ ١٣٧٢م.

ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّمه وعلّق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، ط٢ دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة (د.ت).

٣. الباقلانيّ، أبو بكر: إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، ط٥ دار المعارف، القاهرة ١٩٩٧م.

٤. البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه: محب الدين الخطيب، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه وأشرف على طبعه قصي محب الدين الخطيب، ط١ المكتبة السلفية، القاهرة ١٤٠٠هـ.

٥. بصل، محمد إسماعيل: نحو نظرية لسانية مسرحية(مسرح سعد الله ونوس نموذجاً تطبيقياً)، دار الينابيع دمشق ١٩٩٦م.

٦. التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، (د.ت).

٧. ابن تيمية، تقيّ الدين الحرّانيّ: مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزّار وأنور الباز، ج٣، ط١ دار الوفاء، المنصورة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.



٨. الثعالبي، أبو منصور:

ـ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تح: إبراهيم صالح، ط١ دار البشائر للطباعة والنشر، دمشق ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

ـ فقه اللغة وأسرار العربية، تح: مجدي فتحي السيّد، المكتبة التوفيقية، القاهرة(د . ت).

٩. ثعلب، أبو العباس: قواعد الشعر، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط١ مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٠. الجاحظ، أبو عثمان:

ـ البيان والتبيين، بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٧ مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

ـ الحيوان: بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٢ مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

١١. الجرجانيّ، عبد القاهر:

ـ أسرار البلاغة في علم البيان، علّق حواشيه: السيّد محمد رشيد رضا، اعتنتْ بهذه الطبعة منى أحمد الشيخ، ط١ دار المعرفة، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

ـ أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط١ مطبعة المدني، القاهرة ـ دار المدني، جدة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

ـ دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط٣ مطبعة المدني، القاهرة ـ دار المدني، جدة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

١٢. الجندي، علي: فنّ التشبيه (بلاغة، أدب، نقد)، ط١ مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٢م.

١٣. ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩م.

١٤. حازم القرطاجنّيّ، أبو الحسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلاميّ، تونس ١٩٦٦م.

١٥. الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، الإصدار الأول صفحات للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨م.




١٦. حمودة، عبد العزيز:

ـ المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة ع ٢٣٢، الكويت إبريل ١٩٩٨م.

ـ المرايا المقعّرة؛ نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة ع ٢٧٢، الكويت أغسطس ٢٠٠١م.

١٧. ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٤، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، حقّق هذا الجزء وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، ط١ مؤسّسة الرسالة، بيروت ١٤١٦/ ١٩٩٥م.

١٨. الخطّابيّ، أبو سليمان: بيان إعجاز القرآن(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تح: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلاّم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨م.

١٩. الرازيّ، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: بكري شيخ أمين، ط١ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٥م.

٢٠. ابن رشيق القيروانيّ: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥ دار الجيل ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

٢١. الرمّانيّ، علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلاّم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨م.

٢٢. الزمخشريّ، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عبد الرزاق المهدي، ط٢ دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٢٣. ابن السرّاج، أبو بكر: الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، ط٣ دار الرسالة، بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٢٤. السكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، حقّقه وقدّم له وفهرسه: عبد الحميد هنداوي، ط١ دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٥. ابن سنان الخفاجيّ: سرّ الفصاحة، صحّحه وعلّق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

٢٦. ابن سنان الخفاجيّ: سرّ الفصاحة، تح: علي فودة، ط٢ مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤١٤/ ١٩٩٤.

٢٧. سيبويه: الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٤ مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.



٢٨. السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تح: سعيد المندوب، ط١ دار الفكر، لبنان ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢٩. الصبيحي، محمد الأخضر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ط١ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت، منشورات الاختلاف ـ الجزائر ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٣٠. صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب؛ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، ط١ دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥م.

٣١. صمّود، حمّادي: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس ١٩٨١م.

٣٢. ابن طباطبا العلويّ: عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٥م.

٣٣. طبانه، بدوي: البيان العربيّ؛ دراسة فنيّة تاريخيّة في أصول البلاغة العربيّة، ط٢ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٨م.

٣٤. الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، حقّقه وعلّق حواشيه: محمود محمد شاكر، راجعه وحقّق أحاديثه: أحمد محمد شاكر، ط٢ مكتبة ابن تيمية، القاهرة (د.ت).

٣٥. طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ط١ دار الثقافة، الدار البيضاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٣٦. الطلبة، محمد سالم محمد الأمين:

ـ الحجاج في البلاغة المعاصرة؛ بحث في بلاغة النقد المعاصر، ط١ دار الكتاب الجديد المتحدة ٢٠٠٨م.

ـ حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ط١ فضاءات ع ٨ ـ منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ٢٠٠٤.

٣٧. العاكوب، عيسى: التفكير النقدي عند العرب، مدخل إلى نظرية الأدب العربيّ، ط١ دار الفكر، دمشق ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٨. عبد البديع، لطفي: ميتافيزيقا اللغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧م.




٣٩. عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ط١ دار التنوير، بيروت ١٩٩٣م.

٤٠. عبد الرحمن، طه:

ـ تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٣ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٧.

ـ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط٢ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٦.

ـ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط٣ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٧.

٤١. ابن عبد ربّه الأندلسي، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تح: مفيد محمد قميحة، ط١ دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٤٢. عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٦م.

٤٣. عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، ط١ منشورات الاختلاف، الجزائر ـ الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٤٤. العمري، محمد:

ـ البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب ـ الدار البيضاء ٢٠٠٥.

ـ البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ بيروت ١٩٩٩م.

٤٥. ابن فارس، أحمد: الصاحبيّ في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، حقّقه وضبط نصوصه وقدّم له: عمر فاروق الطبّاع، ط١ مكتبة المعارف، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٤٦. الفراء، أبو زكريا:

ـ معاني القرآن ج١، تح: محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، ط١ مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

ـ معاني القرآن ج٢، تح: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).



ـ معاني القرآن ج٣، تح: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مراجعة علي النجدي ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.

٤٧. الفراهيّ، عبد الحميد: جمهرة البلاغة، تحقيق ودراسة: عامر خليل الجرّاح ومحمّد خالد الرّهاويّ، ط١ دار السنابل، إسطنبول ٢٠١٩م.

٤٨. فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة ع ١٦٤، الكويت ١٩٩٢م.

٤٩. القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط١ المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٥٠. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، عيسى البابيّ الحلبيّ، القاهرة ١٩٨١م.

٥١. قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط١ الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

٥٢. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:

ـ الجامع لأحكام القرآن، والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ج١١، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة: محمد رضوان عرقسوسي، وغياث الحاج أحمد، ط١ مؤسسة الرسالة، بيروت= لبنان ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م.

ـ الجامع لأحكام القرآن، والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ج١٨، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة: كامل محمد الخرّاط، وغياث الحاج أحمد، ط١ مؤسسة الرسالة، بيروت= لبنان ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦ م.

ـ الجامع لأحكام القرآن، قدّم له: خليل محيي الدين الميس، وراجعه: صدقي محمد جميل، وخرّج حديثه وعلّق عليه: عرفان العشّا، دار الفكر. بيروت ـ لبنان ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٥٣. القزوينيّ، الخطيب جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم الخفاجيّ، ط٦ دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت ١٩٨٥م.

٥٤. قصبجي، عصام: نظرية المحاكاة في النقد العربيّ القديم؛ دراسة تطبيقية في شعر أبي تمام وابن الرومي والمتنبي، ط١ دار القلم العربيّ، حلب ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.



٥٥. لوصيف، الطاهر: التداولية اللسانية، ملتقى علم النص، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع ١٧، جانفي ٢٠٠٦.

٥٦. المبخوت، شكري:

ـ إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس ٢٠٠٦.

ـ نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، المجلد XXXIX (٣٩)، سلسلة آداب كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس (د.ت).

٥٧. المبرّد، أبو العبّاس: الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، تح: محمد أحمد الدالي، ط٣ مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م .

٥٨. المتّقيّ الهنديّ البرهان فوري، علاء الدين علي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال،ج ١٤، ضبطه وفسّر غريبه: بكري حياني، وصحّحه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقّا، ط٥ مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥٩. المتوكل، أحمد: الـــوظائف التداولية في اللغة العربية. ط١ دار الثقافة، الدار البيضاء ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.

٦٠. مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦١. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد: شرح ديوان الحماسة، تحقيق : أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١م.

٦٢. ابن المعتز،عبد الله: البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس: إغناطيوس كراتشقوفسكي، ط٣ دار المسيرة، بيروت ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

٦٣. مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ط١ جدارا للكتاب العالمي، عمان ـ الأردن وعالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن ٢٠٠٦م.

٦٤. ابن منظور: لسان العرب، تح: علي شيري، ط١ دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.



٦٥. النابغة الذبيانيّ: ديوان النابغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢ دار المعارف، القاهرة (د.ت).

٦٦. ابن الناظم، بدر الدين بن مالك: المصباح في المعاني والبيان والبديع، حقّقه وشرحه ووضع فهارسه: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، (د.ت).

٦٧. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وشرح: عبد اللطيف محمّد الخطيب، ط١ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثية ٢١، الكويت ١٣٢١هـ/٢٠٠٠م.

٦٨. أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح : علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط١ المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧هـ.

٦٩. ابن وهب الكاتب، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم: البرهان في وجوه البيان، تح:أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط١ مطبعة العاني، بغداد ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٧٠. ويس، أحمد محمد: الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٢م.

ثانياً: الكتب الأجنبية المترجمة:

١. أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ت).

٢. بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ط١ دار الحوار، اللاذقية ٢٠٠٧م.

٣. بليث، هنريش: البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، ط١ منشورات دراسات سال، الدار البيضاء ١٩٨٩م.

٤. دايك، فان: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت ٢٠٠٠م.

٥. ديكرو، أوزوالد. سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، ط٢ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان ٢٠٠٧م.

٦. رسل، برتراند: حكمة الغرب ج٢، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة ع ٧٢، الكويت ١٩٨٣م.

٧. روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط١ المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٣م.



٨. سيرفوني، جان: الملفوظية؛ دراسة، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٨.

٩. كوهن، جان: بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، ط١ دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٦م.

١٠. لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط٢ منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ٢٠٠١.

١١. لايكوف، جورج. وجونسون، مارك: الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط١ دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٦م.

١٢. لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز، ط١ دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧.

١٣. هالين، فيرناند. شوير فيجن، فرانك. أوتان، ميشيل: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمها وقدّم لها وعلّق عليها: محمد خير البقاعي، ط١ مركز الإنماء الحضاري، حلب ١٩٩٨.

١٤. واورزنياك، زتسيسلاف: مدخل إلى علم النص (مشكلات بناء النص)، تر: سعيد حسن بحيري، ط١ مؤسسة المختار، القاهرة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

رابعًا: **الدوريّات**:

١. الجرّاح، عامر خليل: أثر الفكرين النقدي والإعجازي في نشأة البلاغة، بحث أُلقي في مؤتمر: علوم اللغة والفكر والدين؛ الإشكالات القديمة والمحاكمات الحديثة، جامعة ماردين أرتقلو ٢٠١٩.

٢. الجرّاح، عامر خليل: البلاغة الحيّة بين القيم الأسلوبيّة والتداوليّة؛ فنون البديع نموذجًا، مجلة بلاد ما بين النهرين JMS، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين ٢٠١٩، ع٢.

٣. فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، ع ٣، مج ٢٠، عالم الفكر، الكويت ١٩٨٩م.

❋ ❋ ❋



تم بعون الله وبحمده كتابنا الأول في

الأبعاد التداولية الإخبارية:

(التفكير البياني عند العرب؛

قراءة تداوليّة).

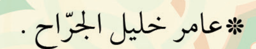
وهو شقيق الكتـاب الآخر في

الأبعـاد التـداولية التأثيـريّة:

(الإجـراءات التـداوليّة التأثيـريّة

في التراث البلاغي العربي

بين التأويل والحِجاج والإنجاز).



❋عامر خليل الجرّاح .

❋مواليد سورية– الحسكة 1980 .

❋دكتوراه في البلاغة والنقد والتداولية من جامعة حلب 2013 .

❋ مدرّس سابقًا في جامعة الفرات السورية، وحاليًّا في جامعة ماردين أرتوقلو التركيّة .

❋ له عدد من البحوث العلمية المحكّمة في المجلات العربية والتركية في البلاغة والنقد والتداولية واللغويات تزيد على عشرة بحوث .

❋ له مجموعة من المؤلفات والتحقيقات العلمية هي:

التفكير البيانيّ عند العرب؛ قراءة تداولية .

- الإجراءات التداولية التأثيرية في التراث البلاغيّ العربيّ بين التأويل والحِجاج والإقناع .
- النقد العربيّ القديم بين الذوق والمعرفة .
- دراسات في علم المعاني، قراءة في أسرار التراكيب .
- نقد الظواهر الأسلوبية، مدخل إلى النقد الفكريّ .
- العربية التواصلية .
- بلاغة العربية للناطقين بغيرها .
- إملاء العربية للناطقين بغيرها .
- تحقيق شعر الإمام عبد الحميد الفراهي .
- تحقيق جمهرة البلاغة للفراهي .
- تحقيق دلائل النظام القرآني للفراهي .
- ديوان شعر (أغربة الشكّ) .

❋ عضو لجنة تحكيم في عدد من المجلات، ومشرف على عدد من الرسائل الجامعية، وعضو لجنة حكم على عدد من الرسائل العلمية.

❋ البريد الإلكترونيّ: amer.j.80@gmail.com



